

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. III

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ediția a III-a



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI - 2003

Grafica: Emil Bojin

Coperta I: *Judecata din urmă*. Icoană de la M-reă Sfânta Ecaterina, Sinai.

© - 2003

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

I.S.B.N. 973-616-013-0

PARTEA A CINCEA

DESPRE SFINTELE TAINÉ

I

Sfintele Taine în general. Noțiunea Sfintelor Taine

1. Componenta creațională a Tainelor

Biserica Ortodoxă socotește că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce, ca echivalent juridic al jignirii aduse de omenire lui Dumnezeu, ci în unirea lui Hristos cel răstignit și înviat cu oamenii ce cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia. Consecvent cu aceasta, ea acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se înfăptuiește această unire a oamenilor cu Hristos. În aceasta se deosebește de ea Protestantismul, în care e aproape suficient cuvântul despre Hristos pentru ca omul să se poată decide să creadă că Hristos a operat prin moartea Lui mântuirea noastră, ca prin această credință să beneficieze personal de această mântuire. Neîncrederea în putința unirii lui Hristos cu omul, deci în importanța Tainelor, a moștenit-o protestantismul de la catolicism, care nu mai vedea în Taine decât mijlocul vizibil prin care se acordă un echivalent al meritului dobândit de Hristos prin moartea Lui, în forma unei grații create, depozitate și administrate de Biserică.

La baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane. Prin mâna omului se scurg puteri spirituale asupra altui om fie direct prin trup, fie prin altă materie. Căci trupul omenesc

e constituit din simțuri, în care spiritul și trupul sunt nedespărțite. Cel ce transmite această putere ce se scurge prin mână este subiectul care gândește și voiește, adică un subiect cu o bază spirituală; și puterea ce se scurge prin trupul celui ce acționează asupra altuia merge până la spiritul celui din urmă. Cei doi, întâlnindu-se prin simțuri, se întâlnesc prin spirit. Dar puterea ce o transmite omul prin trupul său nu e numai a spiritului și a trupului său, ci e și o putere cu mult mai mare ce străbate prin ele. Este puterea Duhului dumnezeiesc, cu Care el se pune de acord și Căruia I se deschide prin credință în ambianța Bisericii. În Taină nu se poate trage o frontieră între mișcarea omului care lucrează și puterea Duhului dumnezeiesc. Iar întrucât săvârșitorul Tainei e, ca preot, reprezentantul Bisericii, prin el lucrează Duhul Sfânt, Care suflă în toată ambianța Bisericii ca trup tainic în care lucrează Hristos. Propriu-zis acesta este faptul decisiv. Iar primitorul Tainei se deschide deplinei acțiuni a puterii dumnezeiești transmise de săvârșitor, prin credința lui, în ambianța credinței Bisericii, câmpul de lucrare al Duhului lui Hristos.

De aceea Taina se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane deschise prin credință Duhului Sfânt lucrător în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupească directă între ele, sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia, și nici cuvintele rostite sau gesturile săvârșite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credință a celor două persoane în ambianța Bisericii plină de Duhul Sfânt și în atingerea trupească între cele două persoane, o dată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credințe a lor: a uneia care săvârșește Taina și a alteia care o primește.

Baza generală a Tainelor Bisericii este credința că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinzătoare taină în acest

înțeles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Aceasta e o taină care cuprinde totul. Nu e nici o parte a realității care să nu se cuprindă în această taină¹. Unirea aceasta începe o dată cu actul creației și a fost menită să se desăvârșească prin mișcarea creației spre starea în care "Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28)². Cine poate desluși înțelesul și adâncimea acestei uniri: a modului prezenței Cuvântului lui Dumnezeu în rațiunile celor create și a lucrării Lui în susținerea și cârmuirea spre ținta deplinei lor uniri cu El?³

În taina aceasta atotcuprinzătoare, fiecare componentă are caracter de taină, căci e legată cu toate celelalte componente și toate împreună, cu Dumnezeu. Nici una nu e confundată cu celelalte, dar e ținută într-o legătură cu toate, prin Logosul dumnezeiesc. O poziție deosebită în această mare taină are omul. El e chipul și organul principal al tainei celei mari și dinamice a unirii Logosului cu întreaga creație, întrucât pe de o parte chiar ființa lui e unirea spiritului cu materia, iar prin aceasta unește în sine toată creația și pe aceasta cu Dumnezeu. Spiritul uman transfigurează materia cu care e unit de la început, organizând-o în trup, ca mediu de lucrare a spiritului. În taina omului toate părțile și funcțiile lui sunt taine, pentru că participă la taina lui ca întreg. Taină e ochiul material care vede, taină e cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet și de sens,

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col.1084 D.

2. *Ibidem*, 1073 C: "Sfârșitul mișcării celor ce se mișcă este Cel ce este veșnicul bine, precum și originea lor este însuși Cel ce este, care e Dumnezeu, care e și Dătătorul existenței și Mântuitorul existenței celei bune, ca origine și țintă finală".

3. *Ibidem*, col. 1081 C: "Rațiunile cele multe sunt una și cea una e multe. Prin ieșirea cea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unul la făpturi, Rațiunea cea una este multe, iar prin întoarcerea celor multe și prin referirea și pronia călăuzitoare a celor multe, ca la o origine și centru al lucrurilor din care și-au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una".

ca umplere a sunetului de sens. Taină e fața omului, materie luminată de gândire și de simțire. Omul are în sine elementele întregii creații, dar și unește în sine în mod deosebit întreaga creație. Căci conștiința lui tinde să cuprindă toată creația și prin ochiul lui prelungit tehnic se întinde la noi și noi distanțe, iar dacă rațiunea iradiază din creierul lui, într-un fel oarecare, oriunde se întinde ea, se întinde și ceva din energia materiei creierului. Omul este inelul creației, sau adevăratul "macrocosm", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind capul conștient al țesăturii raționale și unitare a lumii. Dar omul are această însușire pentru că nu se oprește nici la marginile lumii create, ci le depășește prin aspirație și gândire, participând la Dumnezeu însuși și fiind deschis luminii Lui nesfârșite. Numai prin aceasta, proiectează în lume și asupra lumii o lumină și o putere mai presus de ea și mereu nouă. Numai așa adâncește la nesfârșit înțelesul lumii, sau bogăția ei de înțelesuri. Astfel omul realizează mai mult decât orice unitate din lume caracterul paradoxal al tainei, unind în sine spiritul ca rațiune conștientă cu materia ca raționalitate plasticizată inconștientă, simplitatea cu compoziția, subiectivitatea cu obiectivitatea, definitul cu indefinitul, ba chiar creatul cu necreatul. Prin aceasta el e creat să aducă și din partea făpturii o contribuție hotărâtoare la menținerea și desăvârșirea tainei atotcuprinzătoare a unirii lui Dumnezeu cu creația, sau să fie mijlocul conștient și voluntar prin care Dumnezeu menține și desăvârșește această unire. "De aceea omul este introdus ultimul între creaturi, ca un fel de inel (σύνδεσμος) natural al extremităților întregului, prin părțile sale proprii, și ca unul care aduce în sine la unitate cele ce sunt despărțite după fire prin mari distanțe, ca, începând întâi de la propria dezbinare, prin unirea care le adună pe toate în Dumnezeu ca în cauza lor, și înaintând pe urmă treptat în

urcuşul lui înalt, prin toate să-şi atingă ţinta, unindu-le în Dumnezeu, în Care nu este dezbinare"⁴.

2. Baza hristologică şi eclezialogică a Tainelor

Chiar în baza creaţiei Dumnezeu lucrează prin cosmos şi omul de asemenea lucrează prin cosmos, unindu-şi lucrarea sa cu Dumnezeu, uneori mai mult, alteori mai puţin. Prin om se accentuează în mod special lucrarea lui Dumnezeu asupra creaţiei, în vederea transfigurării şi spirituaizării ei. Aceasta e baza "naturală" a Tainelor Bisericii, baza faptului că prin apă, de exemplu, un om poate transmite altuia puterea lui Dumnezeu. Însă Omul care a devenit mediul prin excelenţă al puterii lui Dumnezeu asupra materiei şi a celorlalţi oameni este Hristos. Din Hristos se extinde prin fiecare Taină puterea lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor, prin gesturi şi materie.

Omul a fost capabil, prin voinţa lui şi prin legătura lui cu toate, să producă şi dezbinarea între toate, ca şi între ele şi Dumnezeu, principiul lor unificator ultim. Căci despărţindu-se de un om, s-a despărţit de modul aceluia de a vedea întreaga realitate şi de folosirea ei frăţească şi astfel fiecare a ridicat împotriva celuilalt toată realitatea sau a împărţit-o între ei prin vrajbă şi prin luptă, căutând mereu să o menţină dezbinată prin aceleaşi mijloace. Ei înşişi s-au dezbinat prin aceasta şi nici unul din ei nu mai este în acord cu întreaga realitate aşa cum este ea.

Făcând omul acest lucru, Logosul lui Dumnezeu, sânul personal unitar al tuturor raţiunilor lumii, a purces la o nouă, mai strânsă şi mai sigură unire a tuturor în Sine. În

4. Idem, *Mystagogia*, P.G. 91, col. 664-665: "Precum Dumnezeu, făcându-le toate şi aducându-le la existenţă cu puterea Sa infinită, le ţine, le adună şi le circumscrie pe toate şi le strânge întreolaltă şi cu Sine, prin providenţă..., în acelaşi fel Biserica se arată făcând aceleaşi cu Dumnezeu, ca un chip, cu arhetipul".

scopul acesta S-a folosit tot de firea omenească, pentru capacitatea ei de a fi mijloc de unificare a tuturor făpturilor între ele și între ele și Dumnezeu. Pentru a realiza această unire mai strânsă S-a făcut deci El însuși om, dându-le oamenilor un centru dintre ei, care nu se mai poate despărți de Dumnezeu și nu mai tinde să se despartă de ceilalți oameni și să împartă creația.

Se realizează astfel o nouă Taină, a unei uniri și mai strânse între Creator și creatură. E Taina lui Hristos. Paradoxul înființat prin creație, al unirii necreatului cu creatul apare acum și mai accentuat, sau accentuat la modul suprem. Dumnezeu însuși este și om, Creatorul este și creatură, adâncul de necuprins și subiectul a-toate-făcător se face și rațiune omenească cu conștiința limitării ei și trup sesizabil, infinitul se face și finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoașterii realității supreme se face deplin străveziu pentru om.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea noastră ca fire umană personalizată în El, pentru ca prin ea să Se unească mai strâns cu toate subiectele umane purtătoare ale aceleiași firi și cu toată creația cu care aceste subiecte sunt legate prin firea lor.

El a pus în actualitate, în felul acesta, toate potențele omului de a fi inelul de legătură între Dumnezeu și creație. Dar prin aceasta a făcut pe om cel mai adecvat mediu al exercitării puterii unificatoare a Logosului asupra creației, al Cărui chip este omul. Înșușirile Sale divine străbătute de iubire își găsesc, în virtuțile omului și în capacitatea de iubire a omului față de Dumnezeu și de semenii, forma cea mai eficientă pentru unificarea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă. Prin spiritul omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu poate exercita nu numai acțiunea Sa de spiritualizare, ci și de îndumnezeire a simțirilor trupului. Prin faptul că nu S-a unit cu un ipostas uman, ci S-a făcut El însuși ipostasul naturii umane, cu deschiderea Lui dumnezeiască spre toată

realitatea creată și cu capacitatea Lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și de îndumnezeire a întregii umanități și creații în Dumnezeu.

Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel a *treia Taină*, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului. Se poate spune deci că însăși creația este Biserica⁵, iar Biserica este creația restabilită și în curs de restabilire și desăvârșire. Dacă toată taina e o unitate a contrariilor, Biserica e Taina ultimă, căci e forma unității supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create. Ea va fi, în deplina ei desăvârșire din viața viitoare, modul de a fi al lui Dumnezeu "totul în toate". Astfel, noțiunile de Biserică și de Taină coincid. Universul redevenit Biserică a redevenit Taina atotcuprinzătoare, dacă taina este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în toată creația. Iar întrucât în Taina atotcuprinzătoare fiecare component e o taină, se poate spune că fiecare component al ei este o biserică⁶.

Taina Bisericii în sens propriu, ca a *treia Taină*, presupune deci pe prima, adică taina întemeiată prin creație, dar ea nu a putut lua ființă decât prin Taina lui Hristos. Ea nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos; toată e plină de Taina lui Hristos.

5. *Ibidem.*

6. Fiecare component al universului e o biserică chiar prin construcția lui minunată. El arată că e construit de Dumnezeu, ca să-l fie locaș. Olivier Clément spune că, la o mănăstire din Franța, ghidul, înainte de a introduce pe vizitatori în frumusețile proprii ale bisericii, le arată într-o sală exterioară mari fotografii științifice, în care ritmurile astrilor și structurile mineralelor se revelează ca niște mari biserici (în rev. *Contacts*, nr. 69, 1975, p.19). Cuvântul din Proverbele lui Solomon 9, 1: "Înțelepciunea și-a zidit Sieși casă" se potrivește nu numai lumii ca întreg, ci și fiecărui component al ei.

Mai precis vorbind, Taina Bisericii nu e despărțită de Taina lui Hristos și nici Taina lui Hristos, de Taina Bisericii, o dată ce Biserica nu e decât extensiunea Tainei lui Hristos, și Taina lui Hristos nu stă, de la Cincizecime, desfăcută de Taina Bisericii și o dată ce Taina lui Hristos nu a luat ființă decât pentru a se extinde în Taina Bisericii. Aceste două Taine pot fi distinse teoretic, dar nu despărțite în realitate⁷. Hristos e Capul real, sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie și o susține imprimând continuu viața Lui în ea, sau în mădularele ei, ținute unite între ele și cu El.

Precum în lumea creată toate părțile și mișcărilor au caracter de taină, participând la Taina atotcuprinzătoare, așa toate mădularele, toate actele Bisericii au caracter de taină, căci în toate e prezent și lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.

*

Într-un înțeles mai special, Tainele sunt lucrările invizibile ale lui Hristos săvârșite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se săvârșesc în Biserică. Hristos și Sfânta Treime nu se cunosc decât prin Biserică în eficiența Lor, dar, pe de altă parte, sunt cunoscuți ca Taine, pentru că sunt cunoscuți în realitatea sensibilă a Bisericii.

Astfel, în sensul cel mai special, caracterul și numele de Taine îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Bise-

7. M. J. Scheeben, *Le Mystère de l'Eglise et ses sacrements*, Introduction, traduction, notes et appendices, par Dom Augustin Kerkvoork, O.S.B., Paris, 1961, p. 103: "Dumnezeu-omul este marele sacrament..., unirea ipostatică este aici misterul conținut în sacramentul trupului. Acest trup însuși, ridicat prin puterea Dumnezeirii la un mod de existență spiritual, supranatural, devine, la rândul său, misterul conținut în sacramentul Euharistiei... În conexiune cu întruparea și cu Euharistia, Biserica devine și ea un mare sacrament, un mister sacramental; exterior vizibilă, apărând sub acest aspect ca o societate de oameni, ea ascunde în interior misterul unei uniuni minunate cu Hristos cel întrupat, Care locuiește în sânul ei cu Duhul Sfânt, Care o hrănește și o conduce".

rica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească a împăcat-o și a unit-o cu Tatăl și a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire și prin înviere, pentru ca, unindu-ne pe noi cu această pârgă a noastră, să devenim asemenea Lui și să constituim Biserica și să ne menținem și să sporim în unitatea cu El, reprezentată de Biserică.

Prin Taina Botezului fiecare devine membru al Bisericii, printr-o primă unire a lui cu Hristos, iar prin celelalte Taine se accentuează și mai mult sau se restabilește unirea membrilor Bisericii cu Hristos, Capul ei, întărindu-se unitatea Bisericii, sau se acordă unor persoane harul săvârșirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului și a păstrării lui neschimbate, sau harul necesar altor răspunderi, căsătoriei și restabilirii sănătății. Tainele fiind deci acțiuni sensibile, instituite de Hristos, prin care se împărtășește harul lui Hristos și Se unește Hristos cu persoanele care cred pentru a se constitui și menține Biserica, trebuie privite în aceste aspecte diferite ale lor.

a. Lucrări văzute și lucrări nevăzute, sau trupul, sufletul și harul lui Hristos. Din cele arătate rezultă că baza Tainelor în sensul lor restrâns este întruparea Cuvântului și faptele Lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat și menține pentru totdeauna în Ipostasul Său nu numai sufletul, ci și trupul omenesc, și le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire. Dar posibilitatea concretă a unirii Lui cu noi prin Taine, pentru ridicarea noastră la starea umanității Lui, a fost pusă de învierea și de înălțarea sau pnevmatizarea trupului Său, stare la care s-a ridicat trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce^{7a}. Abia

7a. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Pustel Verlag, 1935, p. 29-30: "Domnul a devenit, prin patima Sa, și după omenitate Duh, adică Domnul transfigurat, Arhiereul și distribuitorul harului, deci Capul Bisericii". Sf. Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, 424, zice: "Hristos va veni să judece viii și morții, nu cu trup, dar nici necorporal, însă cu un trup dumnezeiesc (θεοειδεστέρου σώματος) ca să fie văzut de cei ce-și deschid ochii și să fie Dumnezeu fără grosime".

de atunci trupul Lui pnevmatizat, în care raționalitatea plasticizată a materiei lui s-a făcut deplin transparentă și spiritualizată, se poate sălășlui prin Duhul ce iradiază din El în trupurile noastre, cu stările prin care a trecut El și cu înălțimea la care a ajuns El pentru a ne duce și pe noi prin aceste stări la aceeași înălțime.

Faptul acesta nu se săvârșește însă într-un mod pur nevăzut, sau spiritual. Aceasta pe de o parte, pentru că trupul Său, deși pnevmatizat, a rămas trup real, pe de alta, pentru că trupul nostru trebuie să pornească de la chipul văzut pământesc, pe care l-a avut trupul lui Hristos, pentru a înainta prin câte a trecut el, până la învierea și pnevmatizarea lui în viața lui eternă.

Tainele pun în relief, ca și întruparea Domnului, marea însemnătate a trupului omenesc și valoarea lui eternă ca mediu transparent al bogățiilor și adâncimilor dumnezeiești. În trup e sufletul întreg și sufletul poate deveni în el tot mai copleșitor, pe măsură ce se umple de dumnezeire, și aceasta însăși își descoperă prin el tot mai mult dimensiunile și bogățiile infinite. Iar în Hristos "locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii" (Col. 2, 9). A sfinți trupul înseamnă a sfinți și sufletul, sau a-l face mediu tot mai străveziu și organ tot mai adecvat al prezenței dumnezeirii. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra vieții sufletești și orice gând sau simțire din suflet se repercutează în trup. Simțirile mai subțiate, mai curate și mai nuanțate ale sufletului se manifestă în trup. Simțirile curate ale trupului se imprimă în suflet. Dar simțirile trupului au devenit curate prin voința sufletului. Iar simțirile acestea imprimându-se pentru veci în suflet, când sufletul își va învia trupul, va prelungi în acesta curăția simțirilor lui. Este cu neputință de a desprinde total din suflet rădăcinile trupului, precum este cu neputință de a vedea în trup numai materie, odată ce trupul este raționalitate plasticizată care se luminează deplin prin rațiunea conștientă și deschisă rațiunii infinite a lui Dumnezeu, sau se întunecă, în absența lucrării Aceluia

în ea. Raționalitatea plasticizată în trup e influențată de rațiunea subiectivă a fiecăruia, sau de conștiința și voința sufletului. Aceasta explică putința ca trupul să-și aibă rădăcinile în suflet și să-și imprime simțirile în suflet și viceversa. Sufletul poate conduce astfel trupul spre starea unui organ de împlinire a celor mai curate și mai nobile năzuințe ale sufletului. Prin trup se fac străvezii caracterele personale ale omului sau trăsăturile lui personale deosebitoare și tot parcursul străbătut de el în viața pământească. Astfel, raționalitatea plasticizată obiectivă în trup poartă în ea marca raționalității subiective a persoanei umane, sau își imprimă pe a ei în subiectul spiritual uman. De aceea, chiar după desfacerea trupului, marca lui rămâne imprimată în subiectivitatea sufletului.

Tot așa se întâmplă cu sensibilitatea trupului. Ea devine o sensibilitate specifică a unei persoane și ca atare se arată nu numai în trup, ci și în suflet. Dar se întâmplă și invers: în rațiunea subiectivă a sufletului și în sensibilitatea lui conștientă se imprimă puritatea sau întinarea, în care s-a desfășurat viața trupului și sensibilitatea lui, și ea va rămâne în suflet până când la înviere acesta o va imprima trupului înviat.

În general nu se poate duce o viață curată cu sufletul într-un trup întinat. De aceea o "spiritualitate" care se rezumă numai la idei, oricât ar fi ea de rafinată, nu este spiritualitatea sau starea duhovnicească totală a omului în înțelesul ei creștin.

În raționalitatea obiectivă și în sensibilitatea trupului lui Hristos s-a imprimat nu numai marca rațiunii și sensibilității subiective a sufletului omenesc curat al lui Hristos, ci, prin acestea, și marca spirituală de supremă lumină, curăție și putere a dumnezeirii. Iar aceasta se comunică, prin lucrări văzute ce ating trupul nostru, și trupului și sufletului nostru.

Astfel se produce o reciprocitate între suflet și trup. Tot ce atinge simțurile trupului se imprimă în suflet și toate

senzațiile trupului poartă în ele marca simțirii specifice a sufletului și sunt încadrate în lumina înțelegerii lui mai superficiale sau mai adânci. Nu se poate influența asupra sufletului fără a se lucra asupra trupului și orice influență primită de trup poartă marca sufletului. În același timp, sufletul își realizează prin trup tot modul lui specific de a fi și toată calitatea lui dobândită de curăție sau de întinare, deci și stările de curăție primite de la Hristos prin Tainele ce ating trupul nostru.

b. **Hristos, săvârșitorul nevăzut al Tainelor.** Harul nefiind decât lucrarea lui Hristos, săvârșitorul lor nevăzut este Hristos. Tainele țin seama de legătura între suflet și trup și de faptul că sufletul e deschis lui Dumnezeu, iar în Hristos această deschidere a umanității spre Dumnezeu și-a atins nivelul maxim. Hristos atinge prin lucrarea Lui trupul nostru, dar aceste atingeri se adâncesc în sufletul nostru. Hristos însuși lucrează prin trupul Său plin de putere asupra trupului nostru. Dar prin trupul Său ne comunică nu numai sensibilitatea Lui curată omenească, ci și sensibilitatea curată a sufletului Lui și puterea dumnezeirii aflată în El.

Cuvântul lui Dumnezeu a luat trup ca să adune în Sine, în taina unității lui Dumnezeu cu creația, nu numai sufletele, ci și trupurile. Așa cum trupul lui Hristos nu e numai un simbol intuitiv al dumnezeirii despărțite de El, ci trupul Lui e încadrat în sufletul și în dumnezeirea Lui, tot astfel și trupul nostru poate fi unit în mod real cu dumnezeirea lui Hristos prin atingerea trupului lui Hristos de el. Se întâmplă ceva analog cu scurgerea puterii ce se producea din trupul lui Hristos prin veșmintele Lui de care se atingeau bolnavii. Dar întrucât trupul lui Hristos a devenit prin înălțare pnevmatizat și invizibil, rămânând totuși un trup încheșat, atingerea trupului nostru de către trupul Lui nu mai e vizibilă, ci se folosește pentru aceasta de materia cu care stă în legătură trupul nostru⁸. Hristos vrea să sfințească trupul

8. Odo Casel, "Mysteriengegenwart", în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, p. 154-155: "În locul prezenței corporale, văzute, a pășit

nostru folosindu-Se de ea, nu într-un mod detașat de lumea materială cu care stă în atingere sau din care se hrănește, se adapă și de care e pătruns și care se imprimă prin senzațiile ei în suflet, ci umplând-o și pe aceasta de puterea Lui. De aceea și alege El pentru Taine din toate formele materiei pe cele fundamentale pentru necesitățile de susținere a trupului omenesc: pâinea, apa, vinul, untdelemnul.

Unii reprezentanți ai creștinismului occidental simt și ei trebuința să se întoarcă la înțelegerea creștinismului primar pentru natură ca mijloc prin care lucrează Hristos asupra omului⁹. Dar pentru aceasta le trebuie o întoarcere la înțe-

așadar prezența spirituală în credință și Taine, care însă nu e mai slabă ca aceea, ci mai intensă, pentru că se întemeiază toată pe Duhul. Și trupul Domnului a devenit acum pnevmatic". Și citează din Leon cel Mare: "Învierea nu e sfârșitul trupului, ci prefacerea lui. Prin înălțarea trupului, substanța trupului n-a fost desființată". Și Casel continuă: "În Taine se arată nu chenoza, ci puterea dumnezeiască a trupului transfigurat..., ele mijlocesc puterea dumnezeiască".

9. Chiar un protestant, Joseph Sittler, a declarat, într-un referat, la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic, la New Delhi (1961), că mântuirea trebuie văzută în orizontul întregii creații, părăsindu-se dualismul creștinismului occidental care condamnă natura și cerea eliberarea de lumea fizică (aceasta o face mai nou și Bultmann). Trebuie afirmată mântuirea cosmică, nu ca opusă mântuirii personale, ci ca implicată în aceasta. "Atâta vreme cât efectul și puterea actului mântuitor nu ating totalitatea experienței umane și a mediului său, până la limitele lui cele mai depărtate, mântuirea rămâne incompletă, căci va rămâne totdeauna un rest supus răului. Călăuza noastră de azi trebuie să fie Irineu, nu Augustin, care a avut o influență mult mai mare în Occident. În cursul unor anumite epoci domina dualismul natură-grație, spiritual și temporal. Dar a trecut acest timp, când teologia și viața creștină puteau lucra cu o astfel de perspectivă...". "Această atitudine se recunoaște la Irineu în privința Tainelor, în comparație cu doctrina Bisericii din Evul Mediu. Pentru Irineu, unitatea binelui spiritual și binelui material în Euharistie simbolizează unitatea ultimă a naturii și a grației în mântuirea creștină. Pentru Toma d'Aquino faptul că Tainele sunt administrate sub formă materială e numai o concesie a lui Dumnezeu făcută naturii umane, în mod deplorabil senzuală" (P. II, Qu. I, A 8). Pentru Sf. Irineu, întruparea și opera mântuitoare ale lui Iisus Hristos înseamnă că făgăduința harului este oferită naturii întregi și că, din această cauză, "nimic nu poate fi numit impur. Pentru Biserica Evului Mediu, dimpotrivă, natura este esențial

legerea lui Hristos ca Logos al lucrurilor și ca subiect al acțiunii de sfințire a lor prin Duhul Sfânt. Nu natura așa cum e după păcat poate fi mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, ci o natură sfințită prin Duhul Sfânt, transfigurată, care în esența ei energetică, așa cum a descoperit-o fizica modernă, să se umple de energia Duhului Sfânt, eliberată de cea a duhurilor rele¹⁰.

Dar sfințirea naturii Duhul Sfânt o lucrează în mod principal în favoarea omului, transmițându-i acestuia puritatea trupului înduhovnicit al lui Hristos, care se cere însușită de om. Mai poate omul occidental reveni la această viață de sfințenie care implică o asceză? Puterea lui Hristos iradiază din trupul Său sfințit asupra trupului nostru și deci și asupra sufletului lui, printr-o natură pe care o sfințește prin trupul Său însuși, fie în momentul săvârșirii Tainei, fie și înainte, ca la Botez sau Mirungere de exemplu, când apa sau Sfântul Mir sunt sfințite prin rugăciuni anterioare.

Hristos pătrunde astfel cu trupul Său, sau cu energia trupului Său curat, în trupul nostru, prin materiile folosite

impură... și incapabilă să se împărtășească de slava sfinților". E necesară revenirea la gândirea creștină primară, a unei materii prin care poate lucra harul.

10. J. Sittler își dă seama că pentru aceasta e necesară o "hristologie ontologică", un Hristos înțeles ca factor transformator al trupului, al cosmosului. Dar ni se pare că din necesitatea afirmată teoretic a unei astfel de hristologii ar trebui să se tragă concluzia necesității unei pnevmatizări a naturii și a trupului omenesc prin Duhul Sfânt, pentru a le adapta pe acestea la trupul sfințit al Domnului, ceea ce ar cere renunțarea Occidentului la idealul societății de consum și adoptarea unui ideal al unei societăți cu pasiuni înfrânate și purificate. El zice: "Dar noi n-avem, în tot cazul, o hristologie ontologică de așa fel, ca să exercite o forță suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoasă, penetrantă, care să proclame puternic valoarea vieții. (A cărei vieți? întrebăm noi). Exaltarea teologică a hristologiei universale este încă, în cea mai mare parte a timpului, zăvorâtă în memoria cea mai secretă a Bisericii... Puterea ei virtuală așteaptă să fie eliberată în teologia kerygmatică, morală, liturgică și sacramentală. Numai așa doxologia pe care o aducem lui Hristos va înceta să fie statică, fără eficiență asupra vieții".

în Taine, sau prin gesturile preotului, ca să pună și în trupul nostru începutul sfințirii, care nu se produce însă dacă nu are loc și un efort din partea primitorului Tainei. Trebuie accentuat cu toată seriozitatea realismul hristologic al Tainelor, lucrarea lui Hristos prin trupul Său, săvârșită asupra persoanei umane, prin materiile transfigurate ale Tainelor și prin gesturile preotului. Dacă Persoana Logosului e în toate făpturile, care sunt chipuri plasticizate ale rațiunilor Lui, cu atât mai mult poate fi în materiile Tainelor sfințite prin rugăciuni speciale ale Bisericii, cu trupul Său prezent în ambianța Bisericii, trup pnevmatizat, și deci prezent în mod invizibil, dar totuși real și eficient.

Dar dacă materia prin care lucrează Duhul lui Hristos în Taine e sfințită de El, nu trebuie văzută nici o separație între materia Tainei și harul sau puterea lui Hristos care se împărtășește prin ea. Concepția aceasta dualistă s-a introdus în teologia occidentală, după ce ea s-a despărțit prin scolastică de gândirea Părinților bisericești și a Noului Testament, nemaivăzând legătura intimă a Logosului sau a Cuvântului întrupat și a lucrării Lui cu natura¹¹. Materia nu e numai un simbol separat de har, care ocazională și tălmăcește în mod intuitiv lucrarea nevăzută a harului, ci ea însăși e plină de puterea dumnezeiască. Numai din această neînțelegere a legăturii ontologice a materiei cu Logosul divin și cu trupul omenesc al lui Hristos și al nostru, s-a ajuns în protestantism la despărțirea totală a lucrării lui Dumnezeu în suflet de mijloacele materiale, deci la înlăturarea Tainelor.

De aceea nici împărțirea scolastică a Tainelor în *partea externă* și *partea internă* nu e decât produsul unei abstracții și nu trebuie înțeleasă în sensul că partea externă poate fi gândită separat de harul sau de lucrarea lui Hristos.

11. J. Sittler, citatele anterioare.

Ceea ce se vede nu e numai cât se vede, și harul nevăzut lucrează prin materia și gestul văzut.

c. **Caracterul hristologic și bisericesc al Tainelor.** Tainele sunt săvârșite de către Biserică sau de către Hristos prin Biserică pe seama unor persoane care vor să intre în ea și să rămână în ea, unindu-se prin aceasta cu Hristos însuși, Care le-a și instituit. Desigur, Tainele se acordă unor persoane, și nu comunității întregi a Bisericii sau unor grupuri de persoane. Aceasta nu înseamnă că Tainele se dau acelor persoane luate izolat de Biserică. Prin Taine Biserica, sau mai precis Hristos lucrător în Biserică, efectuează acțiunea Lui de unire a acelor persoane cu Sine și cu ceilalți membri ai Bisericii uniți cu Sine. Tainele sunt actele prin care Hristos recapitulează în Sine ca Biserică pe oamenii despărțiți de Dumnezeu și întreolaltă, dacă ei cred în El. Tainele au astfel o funcție unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii, ca unitate realizată în Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unități, sau pentru atragerea altora în ea și pentru a întări unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Nu se săvârșește o Taină pe seama unei persoane din afară de Biserică pentru a o lăsa în afara Bisericii. Nu i se recunoaște cuiva o Taină primită în afara Bisericii, atita timp cât rămâne în afara ei. Botezul se săvârșește în tinda Bisericii, cu fața spre interiorul ei, după ce primitorul întors cu fața spre exterior s-a lepădat de cel ce domnește în afara Bisericii.

Deși Tainele se săvârșesc persoanelor luate în mod deosebit, ele se administrează persoanelor ce intră în Biserică și după ce au intrat se acordă persoanelor componente ale Bisericii. Prin ele Hristos lucrează asupra persoanelor în momentul intrării în Biserică sau asupra celor aflate în ea pentru întărirea unității lor în El, pentru întărirea unității Bisericii. Astfel, prin Taine sporește în unitatea cu Hristos și în ea însăși atât Biserica în întregimea ei, cât și fiecare mădular în parte. "Întru El toată clădirea bine alcătuită

crește, ca să ajungă un locaș sfânt desăvârșit în Domnul" (Ef. 2, 21). "Iar în Biserică Domnul a dat pe unii... binevestitori, pe alții păstori, pe alții învățători spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujbei spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom fi ajuns la unitatea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Ef. 4, 11-13).

Pe baza faptului că prin Taine se extinde, se menține și crește duhovnicește Biserica, în teologia catolică se scoate în timpul din urmă în relief, ca rol principal al Tainelor, funcția lor de unificare a credincioșilor în Biserică. Ba uneori se accentuează așa de mult acest rol, că se lasă pe planul al doilea unirea cu Hristos, care, după Părinții bisericești, fiind unire a subiectului uman cu trupul lui Hristos, produce în el o simțire comună cu a lui Hristos, Hristos devenind conținutul simțirii lui.

Teologul Karl Rahner merge până acolo că socotește că nu Hristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament: Biserica, cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. "Biserica este continuarea, persistența prezenței reale eshatologice a voinței grațiale biruitoare și definitiv introdusă în lume prin Hristos... Ca o astfel de persistență a lui Hristos în lume, Biserica este de fapt sacramentul originar (Das Ursakrament), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului"¹². "Actualizarea mântuirii eshatologic biruitoare dată lumii în Biserică și oferită tuturor oamenilor se efectuează deci pentru om în parte într-un act al Bisericii pe seama omului însuși, prin care ea vestește caracterul grațial al acestei mântuirii. Și acest act al Bisericii poartă în mod necesar în sine structura esenței Bisericii. Acest act este sacramental pentru că el corespunde Bisericii ca sa-

12. Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, 1960, p.17 și H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, trad. germ. a operei *Le Catholicisme*, Johannes Verlag, Einsiedeln, p.74 urm.

crament original al grației¹³. "Pornind de la Biserica - sacrament original - s-ar putea vedea că existența sacramentelor reale în sensul cel mai strict și mai tradițional nu e necesar să se întemeieze în fiecare caz pe un cuvânt determinat, prin care Iisus cel istoric ar fi vorbit explicit de un sacrament determinat... Instituirea unui sacrament rezultă și din faptul că Hristos a întemeiat Biserica cu caracterul ei de sacrament original"¹⁴. Rahner nu face decât să tragă concluzia logică din învățătura catolică despre grație ca "efect grațial" creat al morții lui Hristos, pus la dispoziția Bisericii¹⁵, deci detașabil de Hristos.

În gândirea biblic-patristică, harul fiind lucrarea actuală a lui Hristos, în orice Taină lucrează Hristos însuși aflător în Biserică. Hristos însuși extinde și dezvoltă viața Bisericii, prin toate Tainele, care sunt numai vizibile săvârșite de preotul ca reprezentant al Bisericii, invizibil fiind săvârșite de Hristos însuși. În timp ce Rahner socotește că Botezul, de exemplu, este Taina intrării în Biserică și în aceasta sunt implicate toate celelalte efecte ale ei, sau în Taina Pocăinței Biserica iartă pe penitent, în gândirea biblic-patristică cel ce se botează se unește în mod direct cu Hristos ("Te unești cu Hristos?" "Mă unesc cu Hristos") și prin aceasta devine membru al Bisericii; iar penitentul este iertat de "Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, cu darul și cu iubirea Sa de oameni" și săvârșitorul văzut e numai cel ce secundează în această iertare pe Hristos, în calitatea lui de "nevrednic preot și duhovnic".

13. K. Rahner, *op.cit.*, p.21.

14. *Ibidem*, p.37-38.

15. Odo Casel, combătând pe teologul catolic P. Pochmann, care nu vrea să admită în Taine mai mult decât "efectul grațial" al morții lui Hristos, spune că această teorie stăpânește "teologia mai nouă aproape exclusiv și unilateral" ("Glaube, Gnosis, Mysterium", în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15 Band, Münster und Westfalen, 1941, p.22). A se vedea mai pe larg despre această chestiune în studiul nostru: "Filnța Tainelor în cele trei confesiuni", *Orthodoxia*, 1956, nr.1, p.13-14.

Lucrarea lui Hristos însuși în Taine trebuie socotită strâns legată de faptul că El însuși le-a și instituit. Dar le-a instituit întrucât le-a și practicat cel dintâi, rămânând în continuare săvârșitorul lor invizibil și, prin aceasta, susținătorul Bisericii. El însuși S-a botezat și de aceea a poruncit ca toți să se boteze, declarând totodată că El însuși va fi prezent în practicarea acestei Taine: "Iată Eu cu voi sunt până la sfârșitul veacului" (Mt. 28, 20). El însuși a primit pe Duhul Sfânt, ca om, după Botez, urmând ca toți să-L primească de la El, în Taina Mirungerii. El a iertat păcatele și a rămas să le ierte mai departe prin preoți, imputernicind pe Apostoli prin suflarea Duhului Sfânt, ca mod al lucrării Sale permanente în săvârșirea acestei Taine: "Căroră veți ierta păcatele, iertate vor fi (în aceeași clipă, *n.n.*) și căroră le veți ține, ținute vor fi" (In 20, 22-23). El pune baza Euharistiei prin moartea pe cruce și prin înviere și săvârșește prima Euharistie, poruncind Apostolilor și urmașilor lor să o săvârșească, El însuși fiind permanent în ea ca jertfă și jertfitor. El a fost Arhiereul prin excelență și rămâne în chip nevăzut în această lucrare și calitate prin arhieriei și preoții văzuți căroră le comunică această calitate de organe văzute ale Tainelor săvârșite de El în chip nevăzut. El a binecuvântat Nunta și a vindecat pe bolnavi. Biserica săvârșește toate cele șapte Taine, pentru că Hristos le-a săvârșit vizibil cât a fost pe pământ și le săvârșește după înălțarea Sa la ceruri, sau după intrarea cu trupul în planul deplin pnevmatizat, în mod invizibil în Biserica Sa.

Raportul între Biserică și Hristos nu poate fi exprimat în mod simplu prin ideea că Biserica reprezintă în Taine pe un Hristos absent, ca o locțiitoare juridică a unui Hristos absent, ci într-un mod dialectic: ea e plină pe de o parte de Hristos, întrucât Hristos lucrează prin ea, dar pe de altă parte e mereu în poziția de rugătoare și de slujitoare a lui Hristos, deci nu e identică cu El. Ea e trupul, nu Capul, deși nu te poți uni cu Capul fără să te unești și cu trupul, dar

conștiința credinciosului nu pune accentul principal pe unirea cu trupul, ci cu Capul. Între catolicism și protestantism, Ortodoxia deține iarăși o poziție mai complexă, mai echilibrată, mai conformă cu realitatea nuanțată.

Lumina aceluiasi ocean al harului, de lumină și de putere, care iradiază din Hristos pătrunde în toți cei ce primesc Tainele și același Soare al Dreptății e prezent și activ în această lumină și energie ce-i pătrunde. Așa cum un tată privește deodată la copiii lui cu aceeași afecțiune și-i pătrunde cu aceeași dragoste, tot astfel Hristos pătrunde cu energia iubirii Lui în toți cei ce primesc Tainele, unindu-i cu Sine și întreolaltă și prin aceasta extinzând Biserica și întărind unitatea ei.

Dar pentru ca Hristos să-Și îndrepte prin Taine lucrarea Sa spre fiecare persoană e necesar ca acestea să creadă personal în El și în importanța decisivă a actelor alese de Hristos ca mijloace ale harului Său mântuitor, pentru ca oamenii să știe în ce momente anume lucrează El asupra lor în mod principal. Prin această credință persoana respectivă acoperă cu credința sa dimensiunea decisivă a actului Tainei săvârșite în mod nevăzut de Hristos însuși, sau se deschide lucrării Lui. De aceea în fiecare Taină primitorul e numit pe nume și face o mărturisire de credință (la Botez, Euharistie, Pocăință, Hirotonie), sau de angajare (Nuntă, Pocăință, Hirotonie). Pentru ca Hristos să-Și îndrepte prin Taine acțiunea Sa către fiecare persoană e necesar ca aceasta să manifeste printr-un act propriu voința de a accepta o relație personală decisivă cu Hristos, Care e disponibil cu iubirea sau cu harul Său mântuitor pentru toți; e necesar să se deschidă personal în mod total lui Hristos, să-și predea soarta sa deplin lui Hristos, pentru ca unda mântuitoare din oceanul de har sau de iubire personală a lui Hristos să intre printr-o atenție specială și mântuitoare în el. Toți cei ce cred întră prin Botez și sporesc prin celelalte Taine în relația personală totală cu Hristos, dar cu același Hristos care

e în relație cu ceilalți credincioși și, prin aceasta, intră și sporesc în relație și cu aceia, adăugându-se Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Acesta e unul din sensurile Botezului ca moarte cu Hristos pentru viața veche și naștere cu El la o viață nouă, exclusiv din El. Aceeași hotărâre se cere credinciosului și în celelalte Taine.

Formele și gradele de relație a lui Hristos cu credincioșii prin diferitele Taine nu le-a putut stabili decât Hristos, nu Biserica. E adevărat că Hristos a poruncit să se acorde Botezul "în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh", dar aici expresia "în numele" nu înseamnă o lucrare a Bisericii în numele Treimii distante, ci "în puterea Ei"; Hristos dă asigurarea că în actul văzut al Bisericii este prezentă și desigur lucrătoare fiecare Persoană a Sfintei Treimi potrivit cu locul Ei¹⁶. Căci Domnul continuă să spună: "Iată Eu cu voi voi fi până la sfârșitul veacului" (Mt. 28, 19-20), iar de lucrarea Duhului vorbește în diferite rânduri (In 20, 22 etc.).

Prezența și lucrarea lui Hristos însuși în Taine e implicată în faptul că harul Tainelor e energia necreată a lui Hristos, sau lucrarea Lui. Prin fiecare Taină El Își retrăiește și iradiază în credincios trăirea și puterea unei alte stări prin care a ridicat El umanitatea Sa până la înălțimea și îndumnezeirea ei deplină. Numai așa se explică și gradația Tainelor. Căci altfel s-ar naște întrebarea: De ce nu ni se dă tot harul printr-o singură Taină? Nicolae Cabasila spune: "Să vorbim despre chipul în care fiecare Taină lucrează unirea credincioșilor cu Hristos. Întâi de toate, pentru a ne uni cu Hristos va trebui să trecem prin toate cele prin care a trecut și El, să răbdăm, să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El"¹⁷. Așa cum Mântuitorul a primit întâi Botezul, așa

16. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. T. Bodogae, p. 36: "În vreme ce Tatăl primește împăcarea, Fiul este Cel ce face împăcarea, iar Duhul Sfânt este mulțimea binefacerilor dăruite de Dumnezeu sufletelor care s-au împăcat cu El".

17. *Ibidem*, p.26.

primim și noi întâi această Taină¹⁸. Noi creștem în natura noastră omenească din punct de vedere duhovnicesc, cum a binevoit să crească și El cu natura Sa omenească. Nu putem sări peste etapele creșterii ei.

d. Preotul, săvârșitorul văzut al Tainelor. După lămuririle date despre aspectul extern și harul nevăzut al Tainelor și despre rostul lor de a uni persoanele primitoare cu Hristos și, prin aceasta, cu Biserica, prin lucrarea lui Hristos însuși, rămâne să dăm unele lămuriri și despre preot și arhieru, ca săvârșitori ai Tainei.

Preotul este organul văzut prin care Hristos cel din Biserică lucrează în chip nevăzut în Taine, sau acordă harul celor cărora li se administrează acestea.

Hristos, devenind nevăzut prin înălțare, Se folosește pentru lucrarea Sa asupra celor ce vor să se unească cu El și să crească în El, intrând și dezvoltându-se spiritual în Biserică, și de un organ personal văzut. Nevoia unor mijloace materiale sau a unor gesturi văzute implică și nevoia unei persoane văzute prin care Hristos să lucreze în mod nevăzut asupra celor ce doresc să se unească cu El și să crească în El. Lucrarea cea mai eficientă este de la persoană la persoană. Hristos ca persoană lucrează în modul cel mai eficient asupra persoanelor umane tot prin persoane umane. Numai o persoană umană poate săvârși acte expresive, adică intenționate, deosebite de mișcările neintenționate ale naturii și poate rosti cuvinte care lămuresc înțelesul celor ce se săvârșesc și intenția urmărită de Hristos prin Taine. Gesturile preotului care ating pe cel ce primește Taina, sau cărora le răspunde acesta prin gesturile lui primitoare, fac ca Taina să aibă o eficacitate mai adâncă în ființa primitorului Tainei. Eficacitatea aceasta e proprie și cuvintelor rostite de săvârșitorul Tainelor și auzite de primitor sau rostite ca răspuns și ca angajare de către acesta.

18. *Ibidem*, p.28.

Dar gesturile ating toată ființa primitorului, nu pătrund numai prin auzul lui. În afară de aceasta cuvintele sunt multe și se pot repeta de multe ori fără să poată crea o situație specială de deosebită solemnitate și prin aceasta e greu ca unul din ele să câștige pentru primitor însemnătatea decisivă și unică pe care o are un gest, sau un complex de gesturi care nu se repetă și care ating mai direct însuși trupul primitorului. Pe urmă gesturile acestea nu sunt gesturi ale omului, alese momentan de el, ci sunt gesturile comune ale Bisericii în care lucrează Hristos însuși. Taina nu numai îndeamnă un om prin cuvinte la însușirea morții și învierii cu Hristos, ci îl face să le imite într-un anumit fel, iar, în parte, să realizeze prin anumite gesturi moartea cu Hristos față de viața veche și învierea cu El la o altă viață, datorită faptului că ea nu e numai cuvânt, ci și complex de acte stabilite și unice în toată Biserica, pe baza poruncii lui Hristos. Prin rugăciuni, gesturi, declarații, Taina nu numai exprimă, ci și realizează într-un anumit fel ceea ce se exprimă prin cuvinte.

Ca atare, *Taina e un eveniment decisiv și unic în viața omului care vine la credință și care continuă să creadă*, cum nu sunt cuvintele simple. Gesturile sacramentale ale preotului și episcopului, săvârșite în numele Bisericii și cu autoritatea ei, deci cu autoritatea lui Hristos lucrător în ea, împlinesc în mod real lucrarea intenționată, pentru că Hristos însuși o împlinește nevăzut și Biserica însăși o împlinește văzut prin aceste gesturi.

Preotul înfățișează în fața credinciosului împuternicirea lui Hristos și a Bisericii, în calitatea lui de reprezentant al lor, într-un mod corespunzător raportului între Hristos și Biserică: al lui Hristos, Care l-a desemnat ca organ văzut prin ale cărui gesturi și declarații El însuși săvârșește Taina în chip nevăzut; al Bisericii, întrucât el face în numele Bisericii invocarea Duhului Sfânt, în urma căreia Duhul lui Hristos

coboară cu lucrarea Lui prin materiile, gesturile, rugăciunile și declarațiile preotului, în cel ce primește Taina.

Această dublă și totuși indisolubilă calitate reprezentativă a preotului sau a episcopului, o vădește chiar hirotonia lor. Căci ea e săvârșită în mod văzut de un episcop, sau în cazul episcopului de mai mulți episcopi, dar în mod nevăzut Hristos însuși hirotonește, adică transmite unei persoane calitatea de arhieru sau de preot săvârșitor văzut al Tainelor, sau o împuternicește cu harul Său pentru slujba de organ văzut al Său în săvârșirea Tainelor. Dar episcopul sau episcopii hirotonisitori invocă totodată în Taina Hirotoniei Duhul Sfânt în numele Bisericii, ba însăși o comunitate a Bisericii însoțește pe episcop sau pe episcopi în rugăciunile ce le înalță la săvârșirea hirotoniei și pe episcop și preot la săvârșirea celorlalte Taine. Învățătura Bisericii, că validitatea Tainelor săvârșite de un preot sau episcop nu depinde de vrednicia lor, se bazează pe faptul că rugăciunea și invocarea Duhului făcute de ei este rugăciunea și invocarea Bisericii, iar gesturile lor sacramentale și declarația lor despre harul care se coboară sunt însoțite de credința Bisericii că Hristos însuși lucrează prin ele în mod nevăzut și că Hristos însuși își împlinește de fiecare dată făgăduința dată la instituirea Tainelor, că la săvârșirea lor va cobori în cei ce le primesc.

Desigur, e de dorit ca preotul sau episcopul să manifeste și o vrednicie personală în slujirea lor preotească sau arhierască. Dar dacă această vrednicie lipsește, absența ei este suplinită de credința și vrednicia Bisericii. Karl Rahner spune că dacă unii preoți nu sunt vrednici, lipsa vredniciei lor e suplinită de vrednicia altora. Iar dacă toți ar fi nevrednici, nevrednicia generală n-ar mai putea fi acoperită de nimic. În acest caz sfințenia membrilor n-ar mai depinde de o ierarhie slujitoare, iar această ierarhie n-ar mai subzista de fapt. E un caz analog cu păcătoșenia membrilor Bisericii. Dacă unii din ei sunt păcătoși, Biserica rămâne sfântă

prin alții din membrii ei; dar dacă toți membrii ei ar fi păcătoși, ea ar înceta să mai fie sfântă, căci până la urmă Biserica e alcătuită din oamenii care cred în Hristos și în care e sălășluit prin aceasta Hristos¹⁹. Dar e mai corect a spune că însăși vrednicia unor credincioși, ca vrednicie a Bisericii, suplinește nevrednicia preoților. Iar asemenea credincioși nu vor lipsi niciodată.

Așa cum trebuie să-l recunoaștem lui Hristos autoritatea de a fi ales anumite materii și de a fi stabilit anumite gesturi pentru săvârșirea Tainelor, trebuie să-l recunoaștem și autoritatea de a alege anumite persoane ca organe vizibile pentru săvârșirea lor.

Alegerea și împuternicirea cu un har special a acestor organe personale semnifică și faptul că orice Taină e o intrare în comuniune cu Hristos ca persoană, e o Taină de întemeiere a comuniunii cu Hristos în general și a comuniunii cu ceilalți membri ai Bisericii uniți cu Hristos. Și fiecare persoană umană din comunitatea Bisericii împlinește un rol de inel în lanțul comuniunii cu Hristos devenit om și cu ceilalți oameni care cred în El. Hristos ni Se dăruiește prin Taine pentru a crea forme și grade mai înalte de comuniune cu El și între noi. Ca atare omul trebuie să trăiască faptul că în momentul Tainei intră în comuniune cu Hristos, Care este un *Tu* suprem și Care îl ridică la nivelul comuniunii cu Sine, dar Care este în același timp și om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om. Trăirea acestei intrări în comuniune cu Hristos este prilejuită credinciosului, în mod necesar, de o altă persoană și, în modul cel mai adecvat, de o persoană care are o împuternicire permanentă de la Hristos și de la Biserică pentru ca să mijlocească acea comuniune cu El, să susțină și să promoveze comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. Această misiune a lui e făcută cunoscută obiectiv, ca având-o de la Hristos și

19. *Op.cit.*, p. 89.

de la Biserică și ca nefiind o simplă prezumție subiectivă, o pretenție a unei persoane care s-ar declara ea însăși cu de la sine putere ca având o astfel de împuternicire. Numai Biserica, ca trup al lui Hristos, poate da o astfel de garanție obiectivă, sau numai prin ea poate împuternici Hristos pe cineva în mod obiectiv cu această calitate de organ vizibil al săvârșirii Tainelor, ca prilej al săvârșirii lor în mod invizibil de către El însuși. Numai așa Hristos poate folosi Tai-nele în mod obiectiv ca mijloace de adunare a oamenilor credincioși în El, întrucât îi adună și într-o unitate vizibilă, în jurul unor persoane, care reprezintă și această unitate vizibilă.

Credinciosul are în relația cu preotul pe de o parte un "tu" vizibil omenesc ca intermediar central al comuniunii cu comunitatea celor ce cred în Hristos, pe de alta, un "tu" care îi prilejuiește trăirea relației cu Hristos, ca persoană dumnezeiască și omenească în același timp, supremă și apropiată la maximum, persoană spre care preotul însuși indică, fiind și dintre oameni, dar având și misiunea de Sus prin trimitere; având și căldura concretă a omului, dar și răspunderea de a aduce pe Hristos aproape de semenul său, sau în legătură cu el. El îl face pe Hristos cu atât mai transparent, cu cât răspunderea sa față de Hristos îl face să se predea mai mult Lui în această misiune, smerindu-se mai mult pe sine.

Alegând o persoană și trimițând-o cu împuternicirea de la Sine prin Biserică, pentru săvârșirea Tainelor, Hristos poate să-și comunice și cuvântul Său și cuvântul despre Sine păstrat în mod neschimbat în întreaga Biserică, ca mijloc de unitate. Prin acest cuvânt, care constituie conținutul rugăciunilor Bisericii, se explică credincioșilor chiar înțele-sul Tainelor și datoriile ce rezultă pentru ei de a folosi pu-terea lor pentru a întipări în ei în mod actual chipul lui Hristos. Preotul și episcopul astfel aleși de Hristos primesc

și împuternicirea călăuzirii pastorale a credincioșilor spre mântuire.

În rezumat, *elementele constitutive ale Tainelor sunt: mijloacele materiale* prin care Hristos însuși își comunică harul mântuitor prin mâna preotului, prin rugăciunea și declarația constatatoare a lui și prin mărturisirea credinței și angajarea credinciosului (la Botez o face nașul pentru primitor). Taina se produce prin *actul preotului* însoțit de declarația constatatoare a lucrării lui Hristos; ea se săvârșește și prin atingerea mâinii preotului, în mod direct sau printr-o materie, de trupul primitorului, pe baza mărturisirii credinței lui și însoțită de declarația constatatoare a preotului, care ea însăși e o mărturisire a credinței în ceea ce se săvârșește. Taina e un tot care unește pe primitor – prin mâna preotului sau prin materia folosită de el și prin declarația constatatoare a lui – cu Hristos și prin aceasta cu Biserica, după prealabila *mărturisire de credință a primitorului* și rugăciunea preotului.

Uneori primitorul Tainei e pus în contact cu mâna preotului printr-o materie, alteori fără materie. Dar contactul personal în credință al primitorului Tainei cu preotul, ca săvârșitor al ei, e necesar pentru săvârșirea Tainei. Însă totdeauna prin acest contact, primitorul Tainei intră în legătură directă, inițială sau sporită, cu Hristos și cu comunitatea Bisericii, ca trup al Lui. De aceea primitorul Tainei își mărturisește credința direct în Hristos, și preotul, săvârșitor al Tainei, îl prezintă pe Hristos ca fiind cel ce-și împărtășește harul Său. Hristos însuși S-a folosit de tină la vindecarea orbului, dar uneori a vindecat și prin atingerea directă a celor bolnavi de mâna Sa. Legătura directă în care e pus primitorul Tainei cu Hristos o arată cu deosebită claritate mărturisirea credinciosului la primirea Euharistiei. În această mărturisire credinciosul se adresează direct lui Hristos, arătând convingerea că El însuși îl împărtășește cu trupul Său. Prin cuvintele preotului: "Împărtășește-se robul

lui Dumnezeu (N)" preotul constată numai acest fapt. Preotul nu se interpune între Hristos și credincios, ci prilejuiește întâlnirea lor. Această constatare despre lucrarea directă a lui Hristos prin acordarea harului Său o face și episcopul la săvârșirea hirotoniei și preotul în Taina Pocăinței, deși aici își adaugă și el iertarea din partea sa. Deci se poate admite că și la Botez, prin cuvântul: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)", sau la Cununie, prin cuvântul: "Cunună-se robul lui Dumnezeu (N)", preotul constată nu înfăptuirea unui fenomen impersonal, ci lucrarea directă a lui Hristos asupra primitorului Tainei, sau întâlnirea personală a primitorului Tainei cu Hristos. Din toate rezultă că săvârșitorul propriu-zis al Tainei este Hristos însuși în mod nevăzut.

În ce privește numărul Tainelor, trei dintre ele sunt Taine ale unirii depline cu Hristos și ale intrării depline în Biserică (Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Euharistia), două, ale reîntăririi în Hristos a celor îmbolnăviți sufletește sau trupește (Pocăința, Maslul) și două, mijloace prin care se acordă primitorului puterea de a împlini fie misiunea specială a săvârșirii Tainelor, a propovăduirii cuvântului și a păstoririi unei comunități bisericești (Hirotonia), fie îndatoririle speciale legate de viața de căsătorie (Cununia). Despre raporturile dintre aceste Taine se va vorbi la alt loc.

II

Sfintele Taine în special

A

Taina Sfântului Botez

Prin Taina Botezului, instituită de Mântuitorul, omul care crede în Hristos se renaște din apă și din Duh la viața cea adevărată în Hristos și devine membru al Bisericii. Taina se săvârșește prin întreita scufundare a celui ce se botează, în apă, în numele Sfintei Treimi. Săvârșitorul este preotul sau episcopul; numai în caz de urgență, din temerea de moarte apropiată a celui ce are să primească Botezul, această Taină poate fi săvârșită de orice membru al Bisericii. Aceste componente se cer lămurite pe rând.

1. Unirea între apă și Duhul Sfânt ca sân al omului nou

Din lucrarea Duhului Sfânt, asupra apelor au luat ființă în Fiul (Col. 1, 16) toate formele definite de existență creată, la începutul lumii (Fac. 1, 2). În mod special a fost creat la început omul cu vrerea Tatălui, după chipul Fiului și în Fiul și prin suflarea Sfântului Duh (Fac. 1, 2; 2, 7).

Apa originară, din Biblie, nu este identică cu apa definită de după aceea. Dar ea nu e nici o materie care stă de sine în fața Duhului creator, putându-se face din ea orice. Căci și ea este creată de Dumnezeu și are în ea în mod virtual rațiunile și potențele existențelor definite – chipuri ale rațiunilor Logosului – ce vor apărea prin suflarea Duhului. Apa aceea nu era cu totul pasivă. Era o energie indefinită, neluminată de nici o determinare, dar într-o mișcare universală, nesolidificată în nici un fel, având în ea, prin creație, rațiunile tuturor formelor de existență, create și susți-

nute după chipul rațiunilor Logosului creator și conservator. Duhul dumnezeiesc, reprezentând aceeași fluiditate pe planul spiritual, face ca "apa" originară să actualizeze formele înscrise în ea virtual prin actul creator al Logosului, în forme care arată în ele în mod definit chipurile rațiunilor Logosului. Duhul desăvârșește astfel, iradiind din Logos – pe de o parte transcendent, pe de alta prezent în ea – creația înființată de Logos. Duhul Sfânt cu fluiditatea Lui, unit cu fluiditatea acelei ape originare, e forța de formare continuă a existențelor definite de toate gradele.

Într-un mod asemănător, Duhul desăvârșește creația omului, fiind suflat și deci creat într-o înrudire specială cu el, în trupul lui ce se alcătuia din țărână prin voința Tatălui, iar prin lucrarea Logosului, sufletul. Forma de existență ce apărea acum era cea mai înaltă făptură creată vizibil, având în ea chipul Logosului ca ipostas, dar păstrând în ea starea de mișcare prin care avea să crească în asemănarea cu El.

Dar încă înainte de aceea, energia universală total indefinită de la început luase forme definite, mai mult sau mai puțin solidificate, prin lucrarea Duhului. O parte din ea a luat formă de apă, care, fiind înrudită cu "apa" originară, reprezintă rezerva mobilă din care se nasc și se alimentează sau se țin în mișcare toate corpurile. Nimic nu se naște și nimic nu rămâne acum în viață, sau într-o anumită mobilitate, fără apa mișcată de Duhul Sfânt. Toate organismele care nu mai pot folosi apa devin total rigide și se sfărâmă ca moarte.

Prin despărțirea omului de Dumnezeu, Duhul n-a încetat de a susține pe oameni și de a conlucra cu ei la nașterea oamenilor următori. Căci fără Duhul nu se poate naște nimic. Dar ei se nasc acum în mod principal din "trup" și poartă în ei amprenta "trupului", adică a ființei antecesoriilor, căzută din mobilitatea interminabilă și în continuă ascensiune a vieții în Duh.

Fără Duhul nu se poate naște mai ales minunea întotdeauna originală a unui alt om; natura nu naște decât forme monotone. Numai în spirit e noutatea niciodată repetată. Iar spiritul uman nu se poate naște fără contribuția Duhului dumnezeiesc și nici nu poate rămâne în noutatea lui continuă fără Duhul. "Orice naștere umană este o noutate absolută: dintr-un proces banal al materiei iese o față pentru totdeauna unică, ca o înflorire a eternității"²⁰.

Dar oamenii născuți după păcat, deși născuți într-un anumit grad și din Duhul, sunt în cea mai mare parte despărțiți de Duhul. Duhul ajută la nașterea lor și la menținerea lor într-o anumită noutate, dar într-o noutate destul de limitată, pentru că nu Se află într-o comunicare deplină cu ei. Din acest motiv ei se solidifică cu ușurință și prin aceasta mor trupește și spiritual. Duhul nu e prezent în ei în mod intens ca principiu interminabil mobil, ca să țină spiritul lor în mod interminabil părtaș la mobilitatea Lui și trupul capabil să-și alimenteze interminabil mișcarea din apa cosmică și din Duh. Duhul nu mai suflă liber în ei, căci ei înșiși s-au înălțuit prin pasiunile inferioare ale repetiției naturale, fiind numai "trupuri", nu și viață.

Cuvântul dumnezeiesc, prin întruparea Sa, a adus Duhul Sfânt din nou și într-un grad deplin în comunicare cu creația. Logosul încadrându-Se ipostatic în creație prin întrupare, sau făcându-Se El însuși ipostasul ei, aduce și pe Duhul ca ipostas în umanitatea Sa și, prin ea, în creație. De acum, omul care se deschide prin credință lui Hristos se poate naște din nou prin lucrarea precumpănitoare a Duhului. Pentru aceasta a trebuit ca Duhul să participe din nou și într-un mod culminant la nașterea Fiului lui Dumnezeu ca om, a omului înnoit, cum nu a participat nici la crearea lui Adam.

20. Olivier Clément, "Nicodème", în *Contacts*, nr. 87, 1974, p. 202.

Natura umană a fost eliberată astfel de lanțurile rigidității legilor naturale și de inexorabilitatea morții veșnice, ca și de robia puterilor demonice care contribuie la această înlănțuire a libertății spiritului uman și care sfârșește în moartea lui și în moartea trupului. Restabilirea chipului liber al Logosului divin în om s-a făcut în mod deplin prin asumarea, de către Logosul însuși ca ipostas, a acestui chip al Său cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Duhul Se extinde și în oamenii care cred în Hristos, prin Botez, refăcând chipul Logosului și în ei.

Deoarece oamenii nu puteau trece la această viață nouă, încetând să mai existe, ei nu puteau reveni la această viață decât printr-o altă naștere, în care Duhul Sfânt, devenind factorul principal al ei, să pneumatizeze în mod intens și rezerva lichidă a universului, adică prin Botez. Fiul lui Dumnezeu întrupat, deși n-avea nevoie de această renaștere prin Botez, căci era născut de la început din Duh, acceptă Botezul pentru noi oamenii, pentru a fi și în această privință primul om care se botează din apă și din Duh. Prin aceasta a unit Duhul din El în mod actual cu apa, ca sân și susținător al vieții, de astă dată al vieții nesupuse morții, întrucât e deplin unit cu Duhul. Așa a împlinit Hristos toată dreptatea cu care avea să îmbrace din nou pe oamenii care vor crede. El a acceptat aceste două acte în mod succesiv, pentru că noi trebuie să trecem prin amândouă. De aceea Părinții bisericești văd Botezul întemeiat atât în Nașterea cât și în Botezul Domnului. Cristelnița este la ei atât chipul sânelui Maicii Domnului, cât și al Iordanului.

Duhul Sfânt Se unește pentru Hristos din nou, la Botezul Lui, cu apa și cu toată creația, legată intim de El²¹.

21. *Ibidem*, p. 204: "Păcatul, ca separație și ca eșec, a făcut opac Duhului universul și inima omului. Apa devine ambivalentă, simbol al unei vieți amestecate cu moartea... Capacitatea acestei lumi e subțiată de noutatea de Sus: Cuvântul Se face trup. În El apa și Duhul se unesc din nou: El Se scufundă în Iordan și Porumbelul pogoară peste

Omul se renaște astfel atât din Duh cât și din materia cosmică, întrucât apa reprezintă această materie în starea lichidă, ca rezervă, ca sân al oricărei forme de existență organizată. Botezul are o însemnătate cosmică. El înseamnă că materia însăși, readusă la mobilitatea ei duhovnicească, devine mediu al Duhului creator, liber, mereu nou în actele Sale. Apa Botezului e în chip ascuns materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas străveziu și pe Duhul cu energiile Lui de viață făcătoare și mereu noi. Dar ea e pnevmatizată acum pentru renașterea omului sau pentru restabilirea relației lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deplină se va face vădită însă de-abia în veacul viitor, pentru desăvârșirea relației oamenilor cu Dumnezeu, când va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început pentru dezvoltarea relației oamenilor cu Dumnezeu.

Scufundându-se omul la Botez în această apă, se întâlnește în ea cu Hristos, sau se enipostaziază în El, sau se personalizează deplin încadrându-se în Persoana Lui, și se umple de energiile Duhului Sfânt ce iradiază din Hristos. A trebuit să Se scufunde Fiul în natura omenească și prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apă, să ne scufundăm în viața Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui cel Sfânt²².

ape. Învierea Lui va transforma în apă vie apa morții. Trupul Lui este un trup străbătut de Duh, *soma pneumatikon*, o stare nouă a materiei care se manifestă astfel în faptul sfințeniei, prin fapte de luminozitate, de transfigurare, de învingere a gravității ei. La Cincizecime, Duhul pogoară ca putere în interiorul acestui trup pnevmatizat, care devine trupul bisericesc. Și Cincizecimea n-a încetat: Duhul nu încetează în Biserică să Se pogoare peste apa lumii, pentru a o transforma în apă a botezului, de a coborî peste moartea lumii pentru a manifesta în ea învierea... Acum focul Duhului ne vine prin toată maternitatea pământului, ca prin trupul lui Iisus'.

22. P. Nellas, *Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν*, p. 118: 'Întruparea a fost 'Botezul' lui Dumnezeu în firea omenească și prin ea în creație și în istorie, premisa tainei Botezului omului în viața lui Dumnezeu'.

2. Eficiența multiplă a actului Botezului și a declarației rostite de preot

Actul Botezului constă în scufundarea întreită a primitorului în apă, însoțită de declarația constatatoare rostită de preot: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh". Caracterul de declarație și de constatare credincioasă al cuvântului "Botează-se", sau al celui analog din celelalte Taine ("Cunună-se", "Împărtășește-se"), arată pe de o parte că Taina se săvârșește vizibil prin actul și cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos. În afară de cazul Botezului de urgență, apa primește o sfințire prin Duhul Sfânt încă înainte de scufundarea în ea a celui ce se botează. Dar Taina ca un tot, în care intră și lucrarea deplină a Duhului, se săvârșește prin întreita scufundare a celui ce se botează în numele Sfintei Treimi. În rugăciunea de sfințire prealabilă a apei se cere venirea Duhului pentru curățirea apei de lucrarea puterilor demonice, cu scopul ca ea să fie pregătită pentru pogorârea Lui deplină când cel ce se botează va fi scufundat în ea.

Prin Botez, adică prin scufundarea omului în apă în numele Sfintei Treimi, se produce moartea omului vechi și renașterea lui la viața adevărată a lui Hristos. O dată cu aceasta omul se spală de păcatul strămoșesc și de toate păcatele săvârșite mai înainte și se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, este introdus în Biserică. Dar toate aceste efecte se cuprind unele în altele, sau sunt aspecte ale unuia și aceluiași efect cuprinzător, încât nu se poate vorbi de unul fără să se vorbească și de celelalte. Mai trebuie menționat că ele au și un caracter dinamic.

a. Botezul ca moarte a omului vechi și ca renaștere. Dacă totuși vrem să vorbim despre aceste aspecte într-o anumită ordine, cel mai mult iese în relief cel de renaștere. Din Botez, omul iese ca o existență cu totul nouă. Nu se înnoiește numai într-o privință, ci însăși existența lui e alta.

El este ca un nou-născut, dar în alt plan: în planul vieții comune cu Hristos, plină de virtualitățile pnevmatizării. Existența lui are acum o altă temelie și o altă mișcare; ea e într-un fel enipostaziată în Hristos, deși nu pierde libertatea de a se despărți de El. Dar paradoxul este că cel botezat rămâne totodată același subiect. Botezul nu produce nașterea unui om care n-a mai fost, ci nașterea din nou a aceluiași (Tit 3, 5), adică a unui om care a existat și înainte. Dar pentru ca omul născut a doua oară să nu se adauge celui dinainte, trebuie ca omul cel vechi să moară. Nașterea lui din nou urmează morții omului născut înainte din trup.

Nicolae Cabasila a remarcat că această succesiune este inversă nu numai celei a omului natural, ci și celei a lui Hristos, Care întâi Se naște și apoi moare²³. Hristos însă nu trebuia să moară întâi la Botez, ca să renască, pentru că chiar prima Lui naștere este fără de păcat și de la Duhul Sfânt. El Se botează pentru noi ca să întemeieze Botezul, sfințind apele universale. El botează în Sine umanitatea, precum o și naște în Sine ca umanitate nouă²⁴.

Dar Botezul nostru are o legătură și cu moartea și cu învierea Domnului, care e un fel de renaștere a Lui ca om la viața cea fără de moarte. Prin aceasta succesiunea inversă amintită are loc într-un fel și în Hristos și de aceea se

23. *Op. cit.*, trad. rom., p. 27: "Dar oare, de ce să schimbăm ordinea lucrurilor, începând noi unde a terminat El și terminând noi unde El a început? Sigur, de aceea, fiindcă S-a coborât pe Sine ca să ne înălțăm noi... Cu alte cuvinte, ca pe o scară, ultima treaptă a Lui e prima pentru noi". P. 18: "Nu putem începe o viață în Dumnezeu, până nu am murit păcatului. Iar păcatul nu-l poate omori decât singur Dumnezeu".

24. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Bapt.*, 29, P.G. 36, col. 400: "El era însăși curățirea și n-avea nevoie de curățire, ci te curățește pe tine, precum poartă și trup pentru tine, fiind El însuși netrupesc". Idem, *In Sanctum Lumen*, P.G. 36, col. 352, 353: "Ioan botează, iar Iisus Se apropie, sfințind poate pe Botezătorul însuși. Iar ceea ce e vădit, ca să îngroape pe vechiul Adam în apă, iar înainte de aceștia și pentru aceștia (sfințind) Iordanul... Se ridică Iisus din apă: ridică cu El universul și vede deschise cerurile pe care Adam le-a închis sieși și celor de după el".

produce și în noi întâi moartea și apoi nașterea la o viață nouă prin participarea la moartea și învierea lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune: "Și dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El" (Rom. 6, 8).

Sucesiunea moarte-renăștere, care se petrece cu omul la Botez, e inversă față de succesiunea naștere-moarte a lui Hristos, numai când înțelegem moartea noastră ca moarte față de păcat, ca moartea omului vechi. Și moartea noastră în Botez are și acest înțeles. Dar moartea noastră în Botez are și alt înțeles: ea e *predare deplină a noastră lui Dumnezeu*, ca să nu mai trăim nouă, ci exclusiv lui Dumnezeu. E renunțarea totală la noi înșine, e uitarea de noi înșine într-o predare totală lui Dumnezeu. În aceasta "ne-am făcut cu Hristos o singură tulpină într-o asemănarea morții" (Rom. 6, 5). Dar prin această moarte noi ne scufundăm în Dumnezeu, adică în adevărata viață. Căci în Dumnezeu e viața nesfârșită. Murind lui Dumnezeu, intrăm propriu-zis în viață. Sucesiunea nu se mai observă decât în faptul că prin intenție acceptăm moartea unei vieți care nu e propriu-zis viață, sau e viață spre moarte. Dar în realizarea acestei intenții apare în noi viața lui Dumnezeu, viața cea adevărată. Moartea omului vechi și nașterea omului nou din Dumnezeu sunt astfel aproape simultane. De aceea nu e nici o distanță între moarte și începutul vieții noi în Botez. Intrând la Dumnezeu ca jertfă împreună cu Hristos, omul se sfințește, adică se umple de viața lui Dumnezeu, cum a dezvoltat Sfântul Chiril al Alexandriei, urmând Epistolei către Evrei. Prin această moarte ne scufundăm dincolo de orice voință de a fi noi înșine într-o viață care se sleiește; ne scufundăm dincolo de creaturalul nostru, care se epuizează treptat, în adâncimea morții apofatice (negrăite), sau a vieții în Dumnezeu mai presus de orice viață definită și limitată, ca de acolo să primim puterea vieții fără de moarte, a vieții în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. În felul acesta, se petrece cu noi ceea ce s-a petrecut cu Hristos ca om.

În rezumat, succesiunea aceasta inversă se petrece cu noi pentru un motiv care ne deosebește de Hristos, adică din cauza păcatului, dar și pentru un motiv identic cu cel al succesiunii inverse a lui Hristos, adică pentru scufundarea noastră ca oameni în viața nesfârșită a lui Dumnezeu, prin ceea ce ne unim cu Hristos ca om în moartea Lui și în predarea Lui lui Dumnezeu, pentru a învia la o viață eternă în Dumnezeu. La moartea omului vechi din noi, se adaugă pentru unirea noastră cu Hristos prin credință, moartea noastră cu El ca predare lui Dumnezeu și ca primire a vieții eterne din El. Astfel moartea noastră în Botez nu e o moarte identică cu a lui Hristos, ci numai "întru asemănarea morții Lui" pentru faptul că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci și pentru că murim ca om vechi, păcătos, nu ca Hristos, omul fără de păcat. De aceea, moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a exista în continuare, căci pe când Hristos avea la moartea Lui viața desăvârșită întru curăție, prin stăruința Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această viață întru curăție și prin eforturile noastre după Botez. Pe când Hristos a avut viața cea curată în El de la naștere și a întărit-o până la moarte, noi trebuie să primim viața aceasta de-abia la Botez și deci trebuie s-o întărim după aceea. Acesta este al doilea motiv, strâns legat de primul, pentru care noi murim în Botez numai întru "asemănarea morții lui Hristos".

Sfântul Chiril al Ierusalimului vorbește de o "imitare" a morții Domnului și a învierii Lui, în Botez; dar vede puțința imitării în participarea la starea Domnului. Imitarea este efort, ea poate merge până la identificarea cu actele celui ce le face primul și cu stările produse de ele. În actul de imitare inițială e concentrat tot efortul de imitare ulterioară a lui Hristos, și imitarea aceasta începe din momentul Botezului, ca să continue întreaga viață, înscriind o creștere pe linia asemănării cu Hristos până la adâncirea într-o stare de jertfă asemănătoare cu cea pe care a suportat-o Hristos

pe cruce. Paradoxul suprem e că nu suferim în realitate ceea ce a suferit Domnul, dar totuși participăm la ceea ce a suferit și a săvârșit El: "Ce lucru minunat și străin! Am înviat, cu toate că n-am murit cu adevărat, n-am fost îngropați cu adevărat și nici n-am fost răstigniți cu adevărat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea e realitate: Hristos a fost răstignit cu adevărat, a fost îngropat cu adevărat și a înviat cu adevărat. Pe toate acestea ni le-a dăruit, cu toate că n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Cât este de covârșitoare iubirea Sa de oameni! Hristos a primit în preacuratele Sale mâini și picioare piroane și a suferit, iar mie îmi dăruiește, fără să sufăr, *fără să mă doară*, mântuirea prin *participarea la durerea Sa*. Dacă m-aș mântui prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelungește în mine în mod spiritual, deschizându-mă ei prin voință.

Așa se explică și faptul că, pe de o parte, Botezul nostru este socotit drept chip al Nașterii și Botezului lui Hristos, pe de alta, ca un chip al morții și al învierii Lui²⁵. Noi ieșim din baia Botezului la o viață de curăție asemenea lui Hristos după Nașterea și Botezul Lui, dar ieșim la o astfel de viață datorită faptului că am murit păcatului și ne-am predat total lui Dumnezeu, întru asemănarea morții lui Hristos.

25. Teofan al Niceii spune: "Aflând chipul Său zdrobit de păcate și asemănarea deiformă lepădată, a cunoscut că acesta trebuie întâi topit și rezidit și așa să readucă frumusețea veche, ba mai vârtos una și mai mare. O face deci aceasta prin dumnezeiescul Botez. Căci introduce puterea Lui creatoare, prin care a zidit pe om la început după chipul și asemănarea dumnezeielască, și intră însuși și Se botează în ea. Mai întâi ca să se așeze în apă harul cel ce remodelează. Căci nu avea nevoie de curățire însuși Cel ce ridică păcatul lumii. Al doilea, ca pe cei renăscuți prin Botez să-i atragă la frăție, făcându-Se primul născut între mulți frați, datorită aceluiași mod al nașterii supranaturale după trup. Căci zugrăvește cristelnița dumnezeiescului Botez ca pe un chip al pântecelui feciorelnic și neprihănit în care S-a format ca noi și apoi S-a născut" (*Ep. III, P.G. 150, col. 329*).

Efectul principal al Botezului este nașterea la o viață nouă pe pământ. De aceea, în Botez Hristos lucrează în mod principal asupra noastră ca Cel ce S-a născut și Și-a închinat viața total lui Dumnezeu printr-o moarte în sens de dăruire, care-L va duce la moarte în sensul încetării vieții pământești. În Hristos e unită nașterea cu moartea Sa, pentru că în El e implicată jertfa de la naștere, cum arată unele icoane vechi ale Nașterii Domnului. De aceea și în Botez Hristos Își trăiește cu noi într-un mod unit nașterea și răstignirea.

Astfel noi nu murim la Botez așa cum a murit Hristos la sfârșitul activității Sale, ci ne ridicăm la o viață de curăție și de fapte bune, închinată lui Dumnezeu. De aceea nici nu înviem, cum a înviat El după acea moarte. Viața la care ne ridicăm din Botez este numai un drum spre înviere. "Nașterea noastră cea din Botez închipuie începutul vieții ce va să fie. Dobândirea de noi mădulare și de simțiri noi formează o pregătire pentru viața ce ne așteaptă. Dar pentru viața viitoare nu ne putem pregăti decât câștigând de aici, de jos, viața lui Hristos, Care S-a făcut "Părinte al veacului ce va să vie" (Is. 9, 6)"²⁶.

Tot pentru că noi trebuie să creștem spre înviere prin viața de curăție și prin virtuți, starea de moarte a omului vechi în care intrăm prin Botez și viața cea nouă pe care o dobândim are un fel de permanență și de creștere. Dar ca să fie posibilă această creștere, Însuși Hristos continuă să fie cu noi în starea de jertfă și de înviere și ne comunică starea Sa de jertfă și de înviere printr-o eficiență tot mai mare, pe măsura creșterii noastre duhovnicești. Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Iar aducerea darurilor în fiecare zi închipuie săvârșirea neîncetată și fără sfârșit a jertfei lui Hristos în toată ziua și aducerea de daruri de către cei îndreptați în credință. Căci nu vor lipsi închinătorii și nu va

înceta aducerea de daruri. Ci Hristos se va aduce de noi și pentru noi, fiind jertfit tainic în corturile sfinte. Și El este darul nostru prim și mai presus de toate... Iar după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfințite, ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul din noi și trăim lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie"²⁷.

Deci după ce în Botez am acceptat moartea față de păcat, odată cu moartea ca ofrandă a ființei noastre adusă lui Dumnezeu, trebuie să murim în continuare, dar nu moartea omului vechi, căci acela a murit definitiv, ci *moartea ca predare continuă lui Dumnezeu împreună cu Hristos*. Dar atunci nici Hristos nu mai moare în mod principal pentru păcatele noastre, ale celor botezați, însă rămâne în starea de jertfă, ca predare lui Dumnezeu, pentru ca să fim și noi în starea aceasta de jertfă. În starea aceasta de jertfă a Lui e inclusă însă, desigur, și moartea pe care a acceptat-o o dată pentru păcatele noastre dinainte de Botez și pentru cele ce eventual le mai săvârșim după aceea.

În acest sens trebuie să înțelegem cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi păcatului... Și dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și învia împreună cu El, știind că Hristos, după ce a înviat din morți, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit păcatului, a murit, iar ce viază, viază lui Hristos" (Rom. 6, 6, 8-10).

Dar, deși pentru cel ce a murit păcatului în Botez este normal să nu mai moară, pentru că omul cel vechi a murit pentru totdeauna, totuși și cel ce ar rămâne în această stare de moarte definitivă față de păcat, trebuie să continue să aducă jertfă curată lui Dumnezeu în Hristos, în sensul unei dăruiri neîncetate de sine: "Deci vă îndemn pe voi,

27. *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 708 D.

fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, Domnului bineplăcută" (Rom. 12, 1). În sensul acesta spune Sfântul Chiril din Alexandria că noi nu avem intrare la Tatăl decât în starea de jertfă curată, dar noi nu putem fi în această stare decât în Hristos.

b. Botezul, ca putere de creștere spirituală continuă. Nerepetarea Botezului. În aceasta își manifestă continuu puterea moartea trăită de noi în Botez. Continuarea și adâncirea stării de jertfă de la Botez se arată în virtuțile noastre. Dar puterea pentru virtuți ca jertfă continuă, ca renunțare neîncetată la egoism și ca trăire a unei vieți pentru Dumnezeu și pentru semenii, ne vine din puterea stării de jertfă a lui Hristos. Prin virtuți ne oferim astfel continuu jertfă lui Dumnezeu împreună cu Hristos. Tot Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Hristos este însuși jertfa cea sfântă, care răspândește buna mireasmă prin virtuți"²⁸. Dar virtuțile reprezintă în același timp dezvoltarea vieții celei noi în Hristos și desăvârșirea noastră după asemănarea Lui.

În moartea trăită de noi prin ele se manifestă și existența morții față de păcat, pe când la Hristos moartea în continuare cu noi nu e o rezistență a Lui față de păcatul pe care eventual l-ar putea săvârși, ci o predare lui Dumnezeu pentru valoarea pe care o are aceasta în ea însăși, cum nici moartea Lui de pe Golgota n-a fost o moarte a omului vechi din El. Pe lângă aceasta, poate nu există nici un om care să nu mai păcătuiască după Botez. De aceea moartea celor botezați, în continuare, deși se poate întâmpla să fie la unii numai o moarte ca predare lui Dumnezeu și ca rezistență față de păcat, e amestecată și cu o moarte față de păcatul săvârșit. Apoi chiar moartea în care se manifestă și o rezistență contra păcatului e și o moarte față de păcat, nu numai o moarte ca predare pur și simplu lui Dumnezeu.

28. *Ibidem*.

Desigur, pentru această viață de jertfă arătată în virtuți, luăm puterea și din Sfânta Împărtășanie. Dar virtuțile cresc și din Botez. Hristos adaugă prin Sfânta Euharistie la puterea pe care ne-a dăruit-o prin Botez.

Despre continuarea jertfirii noastre din puterea de jertfire ce ni s-a dăruit în Botez și despre identitatea acestei jertfiri cu viața nouă pe care o ducem din puterea lui Hristos, vorbește și Sfântul Grigorie de Nazianz, după ce a arătat că trebuie să activăm prin toate simțurile noastre curăția și pornirea spre fapte bune, ce ni s-au dat prin Botez: "Să dăm deci toate măduarele noastre cele de pe pământ lui Dumnezeu, să I le consacram pe toate... Să ne aducem întregi lui Dumnezeu; să ne facem ardere de tot înțelegătoare, jertfe desăvârșite, nu numai brațul, nu numai pieptul..., ci să ne dăm întregi, ca să ne primim întregi (sfințiți, umpluți de viața dumnezeiască, *n.n.*). Căci aceasta este a te primi în mod curat: a te dăruia lui Dumnezeu și a dobândi mântuirea noastră prin dăruirea noastră ca jertfă (ιερουργησαι την ἡμῶν αὐτῶν σωτηρίαν)"²⁹.

Viața cea nouă este un dar de Sus ce ne vine prin Botez, însă e dar care trebuie păstrat și dezvoltat prin sânguința noastră. "Cultivă cu osteneală curățirea, punând în inimă treptele urcușului; și iertarea pe care ai primit-o în dar, păstrează-o cu străduința ta, ca iertarea să-ți fie de la Dumnezeu, iar păzirea ei să fie de la tine"³⁰. Darul e și o datorie. Cine nu păzește și nu dezvoltă curăția primită prin Botez se face sălaș al mai multor demoni decât înainte de Botez și greu se va mai mântui. Cine n-a folosit puterile primite la Botez punând la contribuție și puterile sale într-un mod înlesnit, datorită puterilor primite prin Botez, dovedește că dintr-un fel de cinism sau tocire nu mai e dispus să facă nici un uz de puterile sale. Și ele se paralizează cu totul. "Te-ai atins de ciucurii hainei lui Hristos și ai oprit

29. *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 417.

30. *Ibidem*, col. 408.

curgerea. Păzește curăția, să nu-ți vină iarăși curgerea. Căci nu vei mai putea să te atingi de Hristos, ca să furi mântuirea. Căci Hristos nu Se lasă de multe ori furat, oricât de iubitor de oameni este... Ai fost ridicat de pe pat, mai bine zis ți-ai luat patul, crezând în binefacere; să nu te arunci iarăși pe pat păcătuind, paralizându-ți trupul prin moleșală și plăceri. Ci umblă cum ești, amintindu-ți de porunca: "Iată, te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuiești, ca să nu ți se întâmple ceva și mai rău". Lazăre, după ce ai fost înviat a treia zi și te-ai eliberat de legăturile mormântului, nu te face iarăși mort (prin păcate) și nu fi iarăși cu cei ce locuiesc în morminte... Căci nu ești sigur dacă vei învia din nou din morminte, înainte de învierea obștească, când toată făptura va merge la judecată, nu pentru ca să fie tămăduită, ci ca să fie judecată și să dea socoteală de depozitul ce și l-a adunat, bun sau rău"³¹.

În aceste cuvinte Sfântul Grigorie de Nazianz întemeiază nerepetarea Botezului prin obligația de a nu mai păcătui, o dată ce am primit puterea de a evita păcatul. Desigur, nu-i afirmată aici pierderea definitivă a celor pe care păcatele ulterioare nu-i scot din trupul tainic al Domnului, adică din Biserică, sau din legătura cu Hristos. Cei ce păcătuiesc rămân încă într-o anumită legătură cu Hristos, fără să mai trebuiască să se boteze. Slăbirea legăturii lor cu Hristos se vindecă prin Taina Pocăinței. Altceva este însă cu păcatul renegării lui Hristos și al ieșirii din trupul Lui tainic. Aceștia sunt pierduți dacă nu revin iarăși în Biserică, folosind puterea primită în Botez. Dar nici în acest caz nu sunt botezați din nou, pentru că harul Botezului nu se dă de două ori. Ei nu se nasc de două ori, pentru că nici din "trup" nu se nasc de două ori și nu vin pe lume de două ori cu păcatul strămoșesc.

31. *Ibidem*, col. 405, 408.

Virtuțile sunt nu numai dăruirea totală lui Dumnezeu, ci și o dăruire a celor botezați celor ce au nevoie de ajutorul lor: "De vezi un om gol, îmbracă-l, cinstind veșmântul ne-stricăciunii tale (al Botezului, *n.n.*). Căci acesta este Hristos... Dacă îți cade la picioare un datornic, rupe tot zapisul drept și nedrept. Amintește-ți de miile de talanți ce ți i-a dăruit Hristos"³².

*Viața cea nouă în Hristos, primită la Botez, e deci eliberarea de lanțurile păcatului strămoșesc. Iar libertatea aceasta dă celui botezat puterea să nu mai păcătuiască și s-o pună ușor în practică. Dar punerea ei în practică este o datorie a celui botezat. În sensul acesta baia Botezului ne-a curățit de păcatele dinainte, dar nu și de cele pe care le vom săvârși după aceea, deși ne-a dat puterea să ne curățim ușor și de ele. "Nu trebuie să speculezi cu curăția, ci s-o întipărești în tine; să te faci desăvârșit, strălucitor, nu să te mulțumești cu vopseaua de suprafață; să nu ai harul ca acoperire, ci ca izbăvire de păcate"*³³. Fără lucrarea omului din puterea primită în Taine, acestea încep să fie socotite ca un fel de mijloace magice, care dau omului dreptul să intre în Împărăția cerurilor prin simplul fapt că s-au săvârșit asupra lui ca asupra unui obiect, fără ca el să fi folosit puterea lor prin efortul său de transformare și de desăvârșire. Ele sunt socotite ca mântuitoare fără ca omul să se transforme real, cu ajutorul lor, după chipul lui Hristos.

Lucrarea omului de după Botez constă deci și într-un fel de asimilare, într-o imprimare a curățirii lui Hristos în ființa proprie, în așa fel ca ea să nu mai poată fi depărtată din ființa lui. De aceea există și niște grade ale însușirii puterilor și bunătăților dumnezeiești ale lui Hristos.

c. Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om. Du-hul Se unește cu omul în apa Botezului nu numai pentru că

32. *Ibidem*, col. 404.

33. *Ibidem*, col. 405.

apa e principiul fundamental al vieții în planul creației, ci și pentru că ea este mijlocul universal de spălare, adică de scoatere la iveală a chipului adevărat al existențelor definite, din care fiecare își are frumusețea sa proprie.

Păcatul slăbește caracterul nostru de persoană, în ceea ce ea are distinct, apropiindu-ne de animalitatea inexpressivă inumană și impersonală, sau neliberă, supusă mișcărilor automate ale acelorași pasiuni. Păcatul slăbește unitatea dintre puterile constitutive ale omului și chiar puterea ființei lui. Ființa lui devine neunitară și neputincioasă pentru eforturile spre ceea ce e bun. Ea e mai mult târâtă spre cele rele, când de o pasiune, când de alta, apropiindu-l de nimic³⁴. Trupul acestui om împlinește toate funcțiile biologice, dar omul însuși este aproape absent din sine, "trăiește fără recunoașterea sa și fără conștiință"³⁵. Omul decade într-un "individ biologic"³⁶. Neavând raza de la Dumnezeu, raza spre Dumnezeu, omul devine "întuneric", ca unul ce "nu e nimic"³⁷. El trăiește o existență nesubstanțială, inconsistentă, aproape ca o părere de existență, o "viață moartă"³⁸. Cabasila vorbește de "morți fără moarte"³⁹. Întrucât slăbirea chipului dumnezeiesc în om sau a relației omului cu Dumnezeu coincide cu slăbirea ființei lui, nu e o deosebire între efectul de viață dătător al apei Botezului și funcția ei de spălare sau de restituire a chipului. Prin însăși restabilirea chipului dumnezeiesc în om, acesta recapătă viața dumnezeiască cea fără de moarte.

Deci consistența omului stă în chipul dumnezeiesc ce se menține în el prin iradierea modelului divin și prin efor-

34. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la "Despre numirile dumnezeiești"*, 7, IV, 32, P.G. 4, 305 B: "Abătându-ne de la bine și de la mișcarea cea după fire, suntem purtați spre inconsistența (ἀνυπαρχίαν) nerațională, contrară firii".

35. P. Nellas, *op.cit.*, p. 76.

36. *Ibidem*. *Despre viața în Hristos*, P.G. 150, 532 A.

37. Nicolae Cabasila, la P. Nellas, *op.cit.*, p. 77.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 239, nota 369.

tul omului de a se menține în comuniune cu Dumnezeu. Pierzând prin păcat chipul dumnezeiesc, sau slăbindu-l, omul se coboară spre inconsistență și spre o stare fără chip. Devenind un haos neunitar și impersonal, nu mai răspunde cu toată seriozitatea și ființa sa la chemarea prin care e agrăit pe nume. Pentru el numele nu mai are un sens de adâncime, nu înseamnă obligația de a răspunde, obligația răspunderii în fața supremului for al lui Dumnezeu. Îl distinge numai la suprafață. Numele nu mai e pentru el conștiință distinctă de sine și de răspunderea proprie ce-i incumbă ca atare. Numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul răspunde cu adevărat, numai atunci își ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o forță de personalizare.

În această relație cu Dumnezeu, de chemare și răspuns, intră omul deplin prin Botez. De aceea prin Botez i se dă omului și numele, care exprimă relația în care el e pus cu Dumnezeu și pe care trebuie să și-o cinstească și să și-o împlinească. El e botezat pe nume, nu ca o ființă generală: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)". Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă, El însuși îl aduce la această viață superioară, responsabilă, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relație personală, o viață de răspundere eternă la chemarea Sa. Prin aceasta omul e scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fața lui Dumnezeu. El e născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar și cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă la nașterea lui după trup. Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă forma lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el. Animalul nu e persoană, pentru că

nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu și se dezvoltă și se menține în relația responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, și în ea se imprimă însăși forma lui Hristos. Iar aceasta se face prin exercițiul responsabilității lui la chemarea lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.

Dar încă la Botez omul a primit, în forma lui de persoană, forma lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfățișarea Sa și omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să viețuiască tot mai mult după modelul lui Hristos.

Nicolae Cabasila spune: "Cât despre cuvintele "naștere din nou" și "creare din nou", ele arată că cei care prin mijlocirea Botezului au fost născuți și aduși la o viață nouă, au avut această viață nouă înainte, întocmai ca și marmura unei statui stricate pe care meșterul o cioplește din nou, ca să-i dea frumusețea de la început. Dar și în ce privește roada spălării prin Botez, ea dă omului o formă și o înfățișare nouă, și anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e străvezie moartea și Învierea lui Hristos... Aurul, argintul și arama, câtă vreme se înmoaie sub puterea focului, ne lasă să vedem materia simplă. De aceea i se și dă fiecăreia în general numele de aur, de argint sau de aramă. Dar de îndată ce aceste materii își primesc o formă sub bătaile ciocanului, nu mai sunt o materie simplă, ci au luat o formă – așa cum se așază haina pe trup –, din clipa aceea se ivește un nume nou, special: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste nume nu mai arată și materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din această cauză, fericita zi a Botezului este socotită de creștini ca "zi a nume-

lui", deoarece tocmai în această zi suntem născuți din nou și pecetluiți pentru o viață nouă, iar sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă și nici o rânduală, își ia forma și conținutul său. În ziua aceea noi suntem cunoscuți ai Lui... Căci în ziua aceea auzim pentru prima oară că ni se spune pe nume, ca și când în ziua aceea într-adevăr am fi fost cunoscuți pentru prima oară⁴⁰.

Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos însuși. "Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat" (Gal. 3, 26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafață ca hainele obișnuite, ci se imprimă în ființa noastră întreagă. Ea e Hristos însuși, dar în același timp e o relație specială, personală, unică, a fiecăruia, cu Hristos. De aceea omul primește un nume propriu și știe că atunci când e chemat pe acest nume, e vizat el însuși în întregime și trebuie să răspundă cu toată ființa lui. Haina aceasta nu trebuie întinată. Căci prin aceasta întinăm chipul lui Hristos și chipul nostru personal, care se acoperă prin aceasta din nou. Haina Botezului Îl reprezintă pe Hristos, dar și pe noi înșine deveniți după chipul lui Hristos într-un mod personal, pentru că în toate manifestările noastre Se arată nu numai Hristos cel imprimat în noi, ci și noi înșine deveniți după chipul Lui într-un mod personal.

Am menționat că chipul lui Hristos și chipul nostru imprimat de chipul lui Hristos devine tot mai clar prin răspunsul nostru la apelul lui Hristos de a-L imita în faptele Lui. Dar apelul acesta îl face Hristos prin propovăduirea Apostolilor și a slujitorilor Bisericii, care înfățișează modelul lui Hristos în fața noastră (Gal. 3, 1). De aceea spune Sfântul Apostol Pavel: "Fiii mei, pentru care din nou încerc durerile facerii, până când Hristos va prinde chip în sufletele voastre!" (Gal. 4, 19). Iar Hristos va prinde chip în ei, dându-le în același timp și chipul personal al vieții lor de răspundere

40. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom., p. 29.

proprie, întrucât "nu mai slujesc firii" ca unii "ce nu cunosc pe Dumnezeu", căci Îl cunosc pe Dumnezeu, "mai bine zis sunt cunoscuți de Dumnezeu" (Gal. 4, 8-9), adică sunt chemați de El pe nume, începând de la Botez, în tot cursul vieții lor.

Desigur, apelul lui Hristos adresat creștinului începând de la Botez ajunge prin propovăduirea Apostolilor și a slujitorilor Bisericii până în conștiința lui, îndemnându-l să răspundă în fiecare împrejurare cererii lui Hristos. Acest apel i se adresează și prin semenii săi care au nevoie de ajutorul Lui spiritual și material în fiecare clipă. Prin toate împrejurările ni Se adresează Hristos și prin toate aceste adresări și răspunsuri pozitive chipul lui Hristos, și chipul nostru personal imprimat de chipul lui Hristos, devine tot mai clar.

Chipul personal al omului e atât de dependent și de imprimat de chipul lui Hristos, sau răspunsul la apelul lui Hristos crește atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dacă rămâne în această stare și o dezvoltă, poate spune cu Sfântul Pavel: "M-am răstignit împreună cu Hristos și acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20). Omul a renunțat de a mai trăi pentru sine, cum și Hristos a renunțat de a mai trăi o viață care să nu fie închinată lui Dumnezeu și fiecărui om care crede în El.

Despre imprimarea tot mai clară a chipului lui Hristos în cei botezați, despre ieșirea la iveală prin aceasta a feței lor personale adevărate din generalitatea nedeplin definită, sau din dezordinea pornirilor inferioare ale ei, tot Sfântul Apostol Pavel spune: "Iar noi toți cu fața descoperită, oglinzind același chip, ne preschimbăm forma din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 18). Oglinzind tot mai mult chipul lui Hristos și prin aceasta făcând tot mai distinct chipul nostru personal, devenim tot mai luminoși, pentru că chipul personal este chipul libertății, al conștiinței și al răspunderii și în acestea se răsfrânge slava chipu-

lui personal al lui Hristos, sau în acestea se văd trăsăturile accentuate ale trăirii pentru Dumnezeu și pentru tot binele voit de Dumnezeu, ca să fie realizat de noi pe seama altora.

Botezul a însemnat astfel "înnoirea" noastră, ieșirea din repetiția monotonă. Dar această înnoire nu este numai un dat fix, ci e viață într-o noutate continuă și într-o bucurie neîncetată de noutatea ei într-o altă și altă formă de manifestare a bunătății și a iubirii noastre. Căci persoana e mereu nouă prin libertatea ei responsabilă, prin iubirea interminabilă a ei, mereu inventivă în a face ceva nou pentru Dumnezeu și pentru semenii, spre deosebire de omul vechi care rămâne mereu în această stare de vechime, aservit monotoniei acelorași pasiuni, aceluiași egoism, care nu are de spus și arătat nimic nou celorlalți. "V-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, și v-ați îmbrăcat în cel nou, care se înnoiește spre deplina cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 9-10). Omul nou înaintează spre plenitudinea cunoștinței lui Dumnezeu, a semenilor săi și a sa proprie, prin iubirea față de Dumnezeu și față de semenii, spre plenitudinea la care Se află Hristos.

Dând feței umane un caracter accentuat personal și responsabil și conștiința din ce în ce mai adâncă a sensului etern al vieții personale și al persistenței ei, ca și al sensului etern al întregii realități în Dumnezeu, care lipsește celui ce socotește că totul se încheie prin moarte, că toată semnificația vieții umane se reduce la satisfacerea unor trebuințe trupești, în fond mereu aceleași, *Botezul e numit de Părinți "luminare"*. Omul se luminează prin Botez, pătrunzând în el lumina Cuvântului lui Dumnezeu, Care, fiind etern, a dat, prin întrupare, eternitate naturii umane asumate și înviate de El și tuturor celor ce-L primesc pe El prin Botez.

Cei ce se nasc din Botez primesc chipul lui Hristos, putând dezvolta caracterul personal al vieții lor prin răspundere, prin privirea la Hristos și prin imitarea Lui.

Dar omul nu este primit de Hristos la Botez în această relație personală, fără ca să-și arate și el, după o anumită pregătire, dorința de ea, fără să-și ia prin aceasta obligația cuprinzătoare de răspunderi în toată viața față de apelul lui Hristos, de a folosi puterea ce i se dă prin Botez, sau unirea cu El, pentru a viețui conform cu voia și cu pilda Lui. *Viața la nivelul de răspundere personală începe chiar din momentul Botezului.* Dumnezeu îl ia pe om de la început în serios. Îl vrea persoană responsabilă. Omul trebuie să arate că vrea să ducă o asemenea viață, înainte de a primi puterea pentru ea prin Botez. Astfel se încheie o "învoire" între Dumnezeu și om, spune Sfântul Grigorie de Nazianz. "Dacă trebuie să spunem pe scurt, puterea Botezului trebuie înțeleasă ca o învoire cu Dumnezeu pentru o a doua viață și pentru o viețuire mai curată". E o obligație care nu trebuie călcată. "Să nu ne dovedim că am mințit, luându-ne obligația aceasta. Căci dacă învoielile între oameni sunt întărite de Dumnezeu, Care e luat ca garant, cât de mare nu va fi pericolul de vom călca obligațiile pe care le-am luat față de Dumnezeu însuși!"⁴¹. "Dacă după Botez te va ispitii dușmanul luminii și ispititorul (căci te ispitește; chiar și pe Cuvântul și pe Dumnezeu L-a ispitit pentru acoperământul așezat la arătare ca umanitate pe lumina ascunsă), ai prin ce să-l învingi: nu te teme de luptă! Opune-i apa, opune-i Duhul, în care se vor stinge toate săgețile aprinse ale celui rău"⁴².

Obligația aceasta cuprinzătoare asumată de om la Botez este exprimată prin declarația lepădării de Satana și de toate lucrurile lui, ca și prin declarația de împreunare cu Hristos, apoi prin mărturisirea mai specificată a credinței în

41. *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 368.

42. *Ibidem*, col. 369.

Hristos, prin rostirea Crezului. Prin aceasta, cel ce se botează își ia obligația să nu mai slujească scopurile Satanei în lume, prin săvârșirea faptelor rele, ci să susțină credința în Hristos și să trăiască conform ei, după pilda Lui.

El acceptă prin aceasta să nu mai fie "robul" Satanei și al nici unei puteri a răului, ci "robul" total dăruit lui Hristos cel iubitor; prin aceasta, libertatea lui nu mai e înlănțuită de pasiuni, ci liberă spre o adevărată creștere și continuă noutate a omului⁴³. De aceea, în declarația rostită de preot la Botez, acesta spune: "Botează-se robul lui Dumnezeu (N)" etc. Atât calitatea de "rob" al lui Dumnezeu, cât și numele propriu sunt menționate în toate Tainele.

În fața lui Dumnezeu, omul e persoană și ca atare e liber. Dumnezeu îl cunoaște ca persoană; dar îl cunoaște pentru că a devenit partener al Lui într-o relație de neclintită fidelitate în iubire, pentru că s-a angajat să trăiască o viață de răspundere iubitoare în fața Lui. "Rămâneți neclintți în libertate" (Gal. 5, 1). "Voi ați fost chemați la libertate" (Gal. 5, 13). Sau: "Iisus Hristos m-a eliberat de legea păcatului și a morții" (Rom. 8, 2), spune Sfântul Apostol Pavel, care se numește în același timp pe sine totdeauna "rob" al lui Hristos, și pe creștini – "ai lui Hristos" (Rom. 8, 1). Cei botezați sunt "robi vieții întru dreptate" (Rom. 6, 18-19), care e bunătate, e iubire și care nu se poate exercita fără un mare efort spre eliberarea de pasiuni, adevăratele lanțuri ale omului. Robia aceasta e robia liberă, robia unei voințe intense de a rămâne liber, de a lucra după legea libertății și a iubirii netrădate (Iac. 1, 25).

d. Botezul, ușă de intrare în Biserică. Dar dacă omul este chemat la o viață de luptă personală pentru menținerea și creșterea relației cu Hristos, pentru întărirea sa ca

43. Sfântul Ioan Gură de Aur declară că robia cea mai grea este cea a păcatului. De robia aceasta poate suferi și cel liber în ce privește situația externă: "Ce este robul dacă nu cel ce face păcatul? Pentru mine și demnitarul este lipsit de noblețe dacă are sufletul rob".

persoană liberă de pasiunile comune ale unei naturi căzute, învătoșate, aceasta nu înseamnă că e chemat la o existență individualistă, care și ea este o robie a bunului plac, a orgoliului. Un alt paradox este că tocmai în forma de existență comună în pasiunile naturii îngroșate, apar divergențele care sfășie natura umană; o sfășie în bucăți identice, lipsite de adevăratele caractere personale. Dimpotrivă, forma de existență personală este o formă de existență în comuniune, în care fiecare crește în originalitatea dăruirii sale, pe măsură ce se dăruiește și potrivit darului deosebit primit, sau se pune pe sine cu totul în slujba celorlalți.

Căci ridicarea din moarte a omului vechi, a celui ce se botează, la starea de viață adevărată a omului nou, în relație personală de răspundere cu Hristos, e o ridicare la activarea concretă a acestei răspunderi în raporturile cu ceilalți oameni și în mod deosebit față de comunitatea celor ce constituie Biserica, trupul comunitar al Domnului. A se alipi de Hristos înseamnă a deveni mădular al Lui în corpul Bisericii, a se zidi ca o piatră vie în locașul Domnului, pe temelia apostolilor, având aceeași credință, aceeași viețuire, străbătută de același Hristos, în așa fel ca în toți să locuiască și să se vadă același chip al lui Hristos, deși, prin fiecare, Hristos Se arată în împlinirea unei slujiri conforme darului său. Într-o rugăciune de la Botez preotul se adresează lui Dumnezeu zicând între altele: "Închipuiește pe Hristosul Tău întru acesta, care va să se nască din nou prin a mea ticăloșie, și-l zidește pe dânsul pe temelia Apostolilor și a Proorocilor Tăi (Ef. 2, 20) și să nu-l surpi, ci-l sădește pe dânsul ca mlădiță a adevărului celui arătat, în sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și să nu-l smulgi". Numai rămânând în Biserică, cel nou botezat rămâne în Hristos.

De aceea, după Botez, care se săvârșește în tinda bisericii, cel nou botezat este dus în fața sfintelor uși împărătești, unde e împărtășit cu Trupul și Sângele Domnului ca

semn al încorporării depline în Biserică, iar cel de parte bărbătească este dus în altar, unde preotul înconjoară cu el sfânta masă, ceea ce înseamnă introducerea lui în cele mai înalte taine ale cunoașterii lui Hristos, pentru ca să fie propovăduitorul credinței în Hristos și preotul familiei lui, sau primul răspunzător pentru credința și viețuirea bisericii din casa lui, primul care aduce jertfă și se jertfește pentru ea, așa cum este Hristos, pentru Biserică, în general (Ef. 5, 25), sau cum sunt episcopii și preoții ca organe văzute ale Lui.

Introducerea celui ce primește Botezul în Biserică e semnificată în special prin săvârșirea Botezului de către preotul sau episcopul care reprezintă prin hirotonia lui nu numai pe Hristos, ci și Biserica, sau nu pe un Hristos detașat de Biserică, ci pe Hristos lucrând din Biserică și în Biserică, pentru a introduce pe cei ce se botează în Biserică. De aceea *săvârșirea validă a Botezului nu depinde de vrednicia personală a preotului*, dacă Biserica îl menține ca slujitor al ei. Pentru că el săvârșește Taine în numele Bisericii.

Desigur, aceasta nu trebuie să facă nepăsător pe preot sau pe episcop în împlinirea slujbei lui. El nu va rămâne neosândit pentru nevrednicia sa. Dumnezeu are și El grijă să țină în anumite margini, prin vorbirea Lui în conștiința preotului și a episcopului, nevrednicia lor. El ține prin aceasta Biserica în întregime legată de Sine.

Sfântul Grigorie de Nazianz răspunde celor ce evită să se boteze la anumiți preoți din cauza opiniei lor că acești preoți sunt nevrednici: "Nu căuta vrednicia propovăduitorului, nici a botezătorului. Altcineva este judecătorul acestora și arătătorul celor nearătate. Pentru că omul caută la față, iar Dumnezeu la inimă. Ție să-ți fie oricine vrednic, pentru curăție. Să fie numai dintre cei acceptați, și nu dintre cei condamnați pe față, nici străini de Biserică. Nu judeca pe judecător, tu, cel ce ai nevoie de vindecare; nu judeca vrednicia celor ce te curățesc, nu deosebi între părinți. Unul e mai sus, altul mai jos. Dar fiecare e mai mult decât

tine... Puterea Botezului este egală și fiecare este la fel de desăvârșitor, dacă e modelat de aceeași credință⁴⁴.

Faptul că preotul săvârșește Botezul ca reprezentant calificat al Bisericii face posibil ca în caz de urgență, dată fiind necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire, în lipsa preotului săvârșirea lui să se împlinească și de orice alt laic, membru al Bisericii, ca reprezentant general al ei, sau ca membru al preoției generale. Căci Botezul înseamnă brațele întinse ale Bisericii care primește pe cei ce voiesc să vină la sânul ei scăpând din valurile veșnicei pierzării, și aceste brațe pot lua formă concretă prin orice mădular al ei.

În ce privește recunoașterea Botezului săvârșit în afara Bisericii, libertatea cu care s-a comportat Biserica față de un astfel de Botez săvârșit prin întreta scufundare sau vărsare, sau stropire cu apă în numele Sfintei Treimi, arată că Biserica îl poate valida, prin iconomie, la primirea în Biserică a celui botezat astfel în afara ei, extinzând peste partea externă săvârșită atmosfera deplină de har a Bisericii, care a existat într-un mod mai mult sau mai puțin accentuat și în unitatea creștină de unde vine cel astfel botezat. Recunoașterea acestui Botez din partea Bisericii e ca un fel de completare tardivă a părții externe a lui cu puterea dumnezeiască primită acum deplin de către cel botezat în afara ei, prin punerea lui în acord deplin cu credința Bisericii. Dar Biserica poate să și boteze pe cei ce vin la ea botezați în afara ei, din pricina nedeplinătății harului sau lucrării lui Hristos în unitatea creștină de unde el vine, prin faptul că în acea unitate nu există nici deplinătatea credinței.

Botezul pune pe primitorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui și ne face și pe noi, în Sine, fii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihilor impersonale și a patimilor,

44. *In Sanctum Baptismum*, col. 396.

care caută satisfacere nu în comuniunea supremă a Treimii, ci în senzualitatea individualistă și oarbă, excitată de aceste stihii, care ne duce la moarte. Iar dragostea noastră față de Tatăl, Cel care ne întărește cu puterea și cu iubirea nesfârșită a Lui, o încălzește Duhul, Care aduce dragostea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl în inimile noastre unite cu Fiul. De aceea ne botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și în puterea comună a Celor trei Persoane supreme.

3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire și Botezul copiilor

Dacă Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desființarea păcatului original al despărțirii de Dumnezeu, imprimată în firea noastră, și dacă fără această unire cu Hristos nu se poate intra în Împărăția lui Dumnezeu, evident că Botezul ne este absolut necesar pentru mântuire (In 3, 3). El este absolut necesar și pentru copii, căci și ei au această stare de despărțire de Dumnezeu, prin nașterea lor din trup, și deci și ei trebuie să treacă de la starea de născuți din trup și destinați pierzaniei la starea de născuți din apă și din Duh și, prin aceasta, de mântuiți (In 3, 5-6). Întrucât nimeni nu e curat de întinăciune chiar dacă viața lui de pe pământ ar fi de o singură zi (Iov 14, 4), evident că această întinăciune o au și copiii, nu prin păcătuire personală, ci prin naștere. Numai Hristos Se deosebește de noi ca om în privința aceasta, căci S-a făcut întru toate asemenea nouă, afară numai de păcat (Evr. 4, 15). Sfântul Apostol Pavel socotește pe toți oamenii, fără excepție, supuși păcatului din pricina lui Adam și toți trebuie să îngroape în Botez pe omul cel vechi al păcatului, pentru a se naște ca oameni noi în Hristos. Faptul că moartea domnește peste toți este pentru el un semn că peste toți domnește păcatul și osânda lui, căci moartea e plata păcatului: "Precum printr-un om

a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa la toți oamenii moartea a trecut, întrucât în acela toți au păcătuit" (Rom. 5, 12, 15). El le spune creștinilor: "Așa și voi socotiți-vă pe voi morți păcatului și vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru" (Rom. 6, 11). Prin Botez "s-a stricat trupul păcatului" (Rom. 6,6). Acum, chiar dacă murim fizic, nu mai suntem supuși morții eterne. "Că de am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El" (Rom. 6, 8). Vom viețui împreună cu Hristos, pe Care moartea nu-L mai stăpânește (Rom. 6, 9).

Viața nouă și veșnică cu Hristos nu o putem primi fără Botez, fără să murim și noi în Botez, "întru asemănarea morții Lui". Numai "dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui" (Rom. 6, 5).

Copiii nu pot fi privați de această moarte cu Hristos a omului vechi din ei și de temelia vieții eterne pusă în orice om de Hristos.

E drept că ei nu pot oferi lui Hristos mărturisirea credinței lor ca deschidere a ființei lor pentru sălășluirea lui Hristos în ea. Dar ei fac parte dintr-o familie creștină trăitoare în Biserică. Între viața lor sufletească și cea a familiei și a Bisericii încă nu s-a ridicat bariera unei conștiințe individualiste. Viața aceasta spirituală pătrunde neîmpiedicată tot mai mult în ființa lor. Intră de altfel și în copiii din denominațiunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dacă copiii acelor denominațiuni se vor decide pentru credința proprie acelorora, o vor face tot pe baza credinței pătrunse în ei începând din vârsta cea mai fragedă.

Botezul este și el un act prin care viața spirituală a familiei pătrunde în ei. Când mărturisesc cei din familie o anumită credință, e sigur că o vor mărturisi și copiii. E o chestiune de timp, ca ceea ce e sădit în ei și se află virtual în ei să se manifeste mai târziu și în mod actual.

Nu se știe punctul exact de când copilul își însușește conștient specificul conținutului spiritual al familiei. El începe să-l exprime de la un timp determinabil. Dar înainte de a-l exprima și l-a însușit în esența lui specifică. Când copilul începe să vorbească, el articulează ceea ce și-a însușit cu mult înainte, în mod treptat, începând chiar din primele zile. Iar cuvintele și frazele ce i se sădesc și pe care le exprimă la rândul lui de la o vreme, nu sunt neutre, nu sunt goale de orice conținut, ci poartă pecetea unui conținut cu un anumit specific. E un conținut care s-a sădit în el nu numai prin cuvinte, ci și prin acte și atitudini. Actul Botezului poate fi socotit și el unul din acestea. În orice caz el e determinant pentru viața spirituală pe care o trăiește familia și care i se sădește copilului.

Astfel copilul, însușindu-și conținutul spiritual al familiei, își însușește și credința ei imprimată în el, sau determinantă pentru el. O primește cu sete și o manifestă voluntar și cu bucurie. E bucuros să arate că este și el ca cei mari din familie și se poate manifesta cu ei. El poate fi botezat astfel pentru credința familiei, pe care și-o va însuși în mod neîndoielnic.

Copiii se deschid mai ușor credinței mărturisite de cei din familia lor, decât adulții, sau chiar decât tinerii, atât pentru că în ei nu s-a dezvoltat orgoliul individualist, cât și pentru că ei nu se simt încă strâmtorați de legalitatea naturii și împiedicați de pornirile inferioare. Ei cred că totul e posibil și au o bucurie pentru ceea ce e frumos și bun. Granița între natural și ceea ce depășește naturalul, între ceea ce e dat ca o strâmtorare a omului, și putința omului de a crea sau deschide prin libertate orizonturi și drumuri noi, nu e încă fixată. Ba au chiar o bucurie pentru acele orizonturi. Pe de altă parte, trebuie să li se spună despre ele. Mântuitorul, ținând seama de această pornire a copiilor spre ceea ce e bun, spre domeniul credinței, cere adulților să-i lase numai să vină la El, să nu-i oprească. Dar aceasta

implică și o informare a lor despre Hristos, de către adulți. Astfel, cuvântul Lui: "Lăsați copiii să vină la Mine, și nu-i opriți" (Mt. 19, 14), înseamnă și: Faceți-Mă cunoscut copiilor!

Putința copiilor de a se împărtăși de Hristos, pe baza credinței celor apropiați lor, o arată și faptul împărtășirii unor adulți de darurile lui Hristos prin credința acelora (învierea fiicei lui Iair, vindecarea slăbănogului din Capernaum etc.). Contribuția celor apropiați la mântuirea semenilor e așa de necesară, că slăbănogul de la lacul Vitezda nu s-a putut bucura de puterea mântuitoare a apei numai prin Iisus Hristos, fără mijlocirea vreunui om, decât în mod excepțional.

Desigur, când Evanghelia a pătruns în lume pentru prima dată, ea a trebuit să câștige pe adulți și să fie îndemnați ei să se boteze. De aceea, în Noul Testament se vorbește direct de botezul adulților. Dar o dată cu ei se botezau și copiii lor. Expresia largă "și s-a botezat el (temnicerul din Filipi) și toți ai lui" (Fapte 16, 33) cu siguranță cuprinde și copiii. La fel: "am botezat casa lui Ștefana" (1 Cor. 1, 16). Sfântul Irineu declară, pe baza tradiției apostolice apropiate lui (era nepot spiritual al Apostolului Ioan), că și pruncii se botezau (*parvuli, infantes*)⁴⁵.

Pe lângă cele spuse mai e de menționat că, prin toate cele ce i se comunică copilului, familia creștină urmărește să-l apere de tot felul de pericole, de ispite spre rele, să-i dea puterea să lupte împotriva lor. Botezul este puterea hotărâtoare care i se dă copilului pentru a-l face să se deprindă de a se socoti creștin și dator să se comporte ca atare, luptând cu ispitele, înainte de a se robi unor deprinderi rele. Așa argumentează Sfântul Grigorie de Nazianz Botezul

45. Sfântul Irineu, *Adv. Haereses*, libr. II, P.G. 7, col. 784 A; *Just. qu. et. resp.* 56, P.G. 6, col. 1297 C; Origen, *Hom. 8, 3 in Lev.*, P.G. 12, col. 496 B; "Ecclesia ab apostolis traditionem susceperat etiam parvulis baptismum dari"; *Comm. in Rom.*, P.G. 14, col. 1047 B.

copiilor: "Ai copil? Să nu-și ia timp răutatea. Să fie sfințit din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început. Te temi de pecete din cauza slăbiciunii firii? Ce suflet mic și puțin credincios are mama aceasta! Ana a fâgăduit pe Samuil încă înainte de a se naște și după ce s-a născut îndată l-a închinat și l-a crescut în haina preotească (1 Rg. 1, 11; 2, 19), netemându-se de om, ci încrezându-se în Dumnezeu".

Tăierea-împrejur, care a fost chipul Botezului, se făcea la opt zile pentru toți copiii în timpul Vechiului Testament, pe baza revelației aceluiași Dumnezeu care înfăptuia în trepte planul mântuirii. Însuși Domnul a fost tăiat împrejur la opt zile, iar la 40 de zile a fost adus la templu și "pus înaintea Domnului" (Lc. 2, 21-22), ca model pentru toți pruncii. Cu această ocazie, este binecuvântat de dreptul Simeon, care "avea pe Duhul Sfânt asupra lui" (Lc. 2, 25). Binecuvântarea este și ea o împărtășire a puterii Duhului, celui binecuvântat. Argumentul pentru nebotezarea copiilor ar trebui să ne oprească și de la binecuvântarea lor, ceea ce ar fi absurd.

Despre Ioan Botezătorul, Sfânta Evanghelie spune: "Iar copilul creștea și se întărea cu Duhul" (Lc. 1, 80), desigur pentru că creștea într-o casă a rugăciunii și a lui Dumnezeu și pentru că a fost tăiat împrejur și închinat lui Dumnezeu. La fel pruncul Iisus "sporea în înțelepciune, creștea cu trupul și avea har la Dumnezeu și la oameni" (Lc. 2, 52); sporea și avea har din pruncia Sa omenească, pentru că numai ca om avea pruncie.

B

Taina Mirungerii

1. Legătura între Taina Botezului și cea a Mirungerii

Această Taină este atât de strâns legată de Taina Botezului, încât s-ar putea spune că formează împreună cu aceea un singur tot cu două părți distincte. Ea e ca un fel

de continuare a Botezului. De aceea nu începe în slujba Bisericii cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine⁴⁶, ci, după botezarea și îmbrăcarea celui ce a primit Botezul, preotul citește în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă și prin Duh" "și pecetea darului Sfântului și întru tot puternicului Duh". Apoi îi unge cu Sfântul Mir părțile principale ale trupului, zicând: "Pecetea darului Sfântului Duh". Legarea strânsă a acestei Taine de Botez se arată și în faptul că, după ungerea cu Sfântul Mir, preotul înconjoară de trei ori analogul, cu cel botezat și miruit, cântând: "Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat. Aliluia". Același lucru îl arată faptul că preotul, ungându-l pe cel botezat cu Sfântul Mir și spunând cuvintele: "Pecetea darului Duhului Sfânt", nu amintește numele celui ce e uns, ca în toate celelalte Taine, socotindu-se că s-a rostit acest nume la scufundarea lui în apă.

Legarea Mirungerii de Botez se arată și în faptul că în rugăciunea amintită, preotul, după ce cere să i se dăruiască celui "nou luminat prin apă și prin Duh", pe care "a binevoit să-l nască acum din nou", "și pecetea darului Sfântului Duh", continuă: "Păzește-l pe dânsul întru sfințenia Ta, întărește-l întru dreapta credință, mântuiește-l de cel rău și de toate meșteșugirile lui și păzește sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru curăție și dreptate, ca, întru tot lucrul și cuvântul bineplăcut Ție, să se facă fiu și moștenitor cereștii Tale împărății". Se cere deci ca cel născut din nou prin Botez să fie păzit și întărit în darurile primite prin Botez, în lupta împotriva celui rău care va căuta să-l lipsească de ele, în păzirea făgăduinței date de a păstra cre-

46. "Binecuvântată este împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh" și o ectenie. Aceasta s-ar putea explica și din faptul că începutul ei se face prin sfințirea Mirului de către episcopi. Dar în orice caz, cu ocazia aplicării ei celui botezat, se articulează în slujba Botezului fără un început propriu.

dința mărturisită la Botez și starea de curăție și de dreptate în care a fost așezat.

Dar păstrarea acestor daruri se face prin efort. De aceea Nicolae Cabasila spune că prin Sfântul Mir "se pun în lucrare" puterile date omului prin Botez: "Înnoirea în Duh și reînvierea prin Botez aduc cu ele, cum am văzut, puteri și energii lăuntrice înrudite. Sfântul Mir este acela care le trezește la viață. El este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul în lucrarea Tainei"⁴⁷.

Teologul ortodox Al. Schmemmann vede legătura între Mir și Botez mai puțin ca punere în lucrare prin Mir a puterilor primite la Botez, cât ca viața față de naștere. El zice: "A doua Taină a inițierii (a introducerii în Biserică, *n.n.*), cum numim azi Ungerea (sau întărirea), a fost în Biserica Ortodoxă dintotdeauna o parte esențială a rânduiei Botezului. Mirungerea nu e propriu-zis o altă Taină, ci mai degrabă împlinirea (completarea) Botezului, "întărirea" prin Duhul Sfânt. Ea poate fi deosebită de Botez numai în sensul în care se deosebește viața de naștere. În Duhul Sfânt, întreaga viață a Bisericii își află întărirea, pentru că ea e viață; e adevărarea Bisericii ca aparținând "veacului ce va să vină", ca bucurie și pace a Împărăției cerurilor... Astfel Mirungerea este Cincizecimea personală a omului, intrarea lui în viața Duhului Sfânt, adică în viața adevărată a Bisericii. În această Taină el e consacrat ca om deplin. Căci a aparține Împărăției lui Dumnezeu înseamnă numaidecât a fi om întreg și deplin, în maturitatea lui"⁴⁸.

Dar viața cea nouă se manifestă ca putere de menținere și de sporire în curăție și fapte bune, dezvoltate în virtuțile ce culminează în iubire. Ea nu e un simplu sentiment de euforie, ci o statornicie de gânduri și fapte de bunătate,

47. *Op.cit.*, trad. rom., p. 71.

48. *Aus der Freude Leben*, trad. germ. a cărții: *Sacraments and Orthodoxy*, Walter-Verlag, Olten und Fr.i.Br., 1974, p. 90-91.

care e o adevărată preoție generală, de dăruire a vieții lui Dumnezeu.

Această identificare între viața pe care ne-o dăruiește Mirungerea și activitatea cea bună pe care trebuie să o desfășurăm, sau preoția generală, o exprimă Sfântul Chiril din Alexandria zicând: "Spălând pe Aaron cu apă, îl îmbracă în îmbrăcămintea sfântă a slujirii arhieresti (Ieș. 29, 1-9). Tot așa și noi, după ce ne-am spălat în Botez și am lepădat tot felul de necurății, ne-am îmbogățit cu harul de Sus și din cer, primind veșmântul veseliei, după cuvântul: "Îmbrăcați-vă în Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 13, 14)... În același fel se sfințeau preoții, care erau spălați cu apă și unși cu untdelemn, apoi astfel unși erau îmbrăcați cu îmbrăcăminte sfințită și li se sfințeau mâinile, pentru a fi vrednici să aducă jertfele în chip curat și neprihănit. Dar mai înainte li se ungeau capetele după cuvântul: "Îngrășat-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22,5). Așa am fost îngreșăți și noi la minte prin dăruirea Duhului... și am fost sfințiți și noi și împodobiți cu harul de Sus și am fost unși spre desăvârșirea dumnezeiască, pentru ca, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate și atotnevinate"⁴⁹.

Creștinii, fiind unși ca Hristos sau participând la ungerea Lui, sunt preoți și ei. Dar preotul mai întâi e curățit în minte și la mâini, adică în izvorul gândurilor și în organele împlinirii lor, și apoi i se dă puterea Duhului spre a putea lucra curat cu mintea și cu mâinile, aducând jertfe de gânduri și de fapte bune lui Dumnezeu în favoarea Bisericii și a semenilor săi.

Despre preoția generală primită de credincioși prin Taina Mirungerii, Sfântul Macarie Egipteanul spune: "Oamenii sfințiți prin Ungere devin creștini pentru a fi împărați, preoți și prooroci ai Tainelor cerești"⁵⁰.

49. *Op. cit.*, cartea XI, P.G. 68, col. 752 C.

50. *Omilii* 16, 1.

Prin această Taină, cel unit prin Botez cu Biserica în Hristos devine din oarecum virtual unit cu ea, unit în chip actual. E un pas nou în întărirea unității Bisericii în Hristos.

2. Lucrarea specială a Sfântului Duh, în Taina Mirungerii

Prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în comportarea omului botezat, sau a luminii Duhului lui Hristos asupra ființei lui, arătându-l ca un chip activ al lui Hristos și ca un locaș viu al Lui, întrucât îl ajută să actualizeze chipul Lui imprimat virtual în el. Astfel, s-ar putea spune că prin Mirungere ni se face arătat faptul că nu numai cu puterile noastre vom actualiza darurile primite la Botez, ci cu ajutorul Duhului. Acest ajutor începe imediat după Botez.

Fără această lucrare de ajutorare a Duhului, cu greu am putea actualiza darurile Botezului, sau nu le-am putea actualiza deloc; fără comunicarea continuă a Duhului cu noi, începută prin Taina Sfântului Mir, greu am putea să dezvoltăm viața noastră în Dumnezeu. Dialogul nostru, de fapte, cu Dumnezeu implică lucrarea ambilor parteneri, comunicarea activă continuă a ambilor, în Duhul Sfânt.

Așa cum moartea omului vechi prin nașterea celui nou prin Botez nu este un dat static, ci un dat plin de interminabile virtualități, așa și coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime este începutul coborârii Lui continue pentru fiecare om care intră în Biserică și rămâne în ea. Este punerea și menținerea în mișcare, prin comuniune reciprocă, a acelei morți și nașteri de care ne-am împărtășit la Botez.

Sfântul Chiril al Ierusalimului merge atât de departe în afirmarea completării Botezului prin Mirungere, încât declară că, de-abia prin primirea Mirungerii, cel botezat se numește creștin: "După ce ați fost învredniciți de ungerea cu Sfântul Mir, vă numiți creștini; acum renașterea voastră este întărită și de numele ce-l purtați. Într-adevăr, înainte de a fi

învredniciți de acest har, propriu-zis nu erați vrednici de acest nume, ci erați doar pe cale de a ajunge creștini⁵¹. Ceea ce spune Sfântul Chirii se explică prin faptul că Botezul nu era privit și practicat atunci ca o Taină separată de Taina Mirului, cum s-a petrecut mai târziu în Occident. Pe de altă parte în afirmația Sfântului Chiril se mai implică și faptul că pentru el nu se poate distinge între calitatea de membru al Bisericii sau de creștin și calitatea de om deplin unit cu Hristos, lucru care se săvârșește prin Mirungere. Prin Sfânta Taină a Mirungerii, credinciosul devine și el un alt Hristos, asemenea lui Hristos, Care înseamnă Unsul. Deci devine și el un uns, sau un creștin.

Ungerea cu Mir a fost socotită și în Vechiul Testament mijlocul de comunicare al unei puteri dumnezeiești proorocilor, preoților și regilor pentru a ține poporul în legământul cu Dumnezeu. Hristos este Unsul prin excelență, pentru că El ca om nu primește numai o putere a Duhului, ci Duhul ipostatic întreg, pentru a fi Proorocul, Arhiereul și Împăratul suprem, Care introduce și ține în familiaritatea lui Dumnezeu poporul lui Dumnezeu, ca alcătuit din fiii Lui în Hristos Fiul, și a-l conduce la deplina viață în Duhul iubirii lui Dumnezeu și al iubirii de Dumnezeu, în viața veșnică. Sfântul Chiril din Ierusalim spune că după ce S-a botezat Iisus și a ieșit din apă: "S-a coborât peste El Duhul Sfânt în chip ipostatic, odihnindu-Se Cel asemenea peste Cel asemenea"⁵².

Hristos este uns prin aceasta cu Duhul deplin, iar această ungere o anunță și o interpretează El însuși, prin aplicarea la Sine a unui loc din Isaia (Is. 61, 1), ca o trimitere a Sa ca om la activitatea Sa în slujba lui Dumnezeu și în favoarea mântuirii oamenilor: "Duhul Sfânt este asupra Mea, pentru că M-a uns, trimițându-Mă să binevestesc săracilor, să ves-

51. "Cateheza III mistagogică", în *Cateheze*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, vol. II, 1945, p. 558.

52. *Op.cit.*, p. 246.

tesc celor robiți slobozirea și orbilor vederea, să dau drumul celor asupriți și să vestesc anul milei Domnului" (Lc. 4, 18-19).

Mărturie despre ungerea lui Hristos cu Duhul, spre slujirea și activitatea Lui, o dă și comunitatea din Ierusalim (Fapte 4, 27) și Apostolul Petru, care între altele arată în cuvântul despre Iisus, către Corneliu, "cum L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere, cum a umblat din loc în loc făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul" (Fapte 10, 38).

Ca urmare a sălășluirii lui Hristos la Botez în cei ce cred, se împărtășesc și ei de ungerea cu Duhul Lui, în același scop al întăririi lor în viața cea nouă, al pecetluirii lor în ea. Mărturia că acest lucru se făcea chiar de la începutul Bisericii o dă și Sfântul Apostol Pavel, spunând: "Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi, întru Hristos, și Cel ce ne-a uns pe noi Dumnezeu este, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (2 Cor. 1, 21-22). Mărturia lui se adaugă la aceea a Sfântului Apostol Petru: "Să se boteze fiecare din voi și veți primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 38) și la cea din Faptele Apostolilor, unde se spune că apostolii Petru și Ioan, trimiși de toți apostolii din Ierusalim, și-au pus mâinile peste cei botezați de diaconul Filip: "și au luat Duh Sfânt" (8, 15-17). Exemplul Domnului și practica Apostolilor pot fi socotite o dovadă suficientă pentru instituirea acestei Taine de către Domnul însuși.

După pilda Domnului, și noi, ieșind din apa Botezului, ieșim având pe Hristos în noi, dar încă nearătat la suprafața noastră, iar drept urmare Duhul lui Hristos Se pogoară sau iradiază din Hristos și în noi ca să ne arate și pe noi "fii ai lui Dumnezeu", dar și ca să confirmăm această calitate prin activitatea noastră de după aceea, ajutați de El, așa cum a făcut Iisus după Botez. Cu ajutorul Duhului primit, începem să activăm totodată calitatea noastră de învățători-prooroci

ai Împărăției lui Dumnezeu, de preoți ce ne aducem pe noi și natura ca jertfă lui Dumnezeu, de împărați peste natura noastră și natura lumii, ca să nu mai fim stăpâniți de ea spre o folosire pătimasă și neliberă a puterilor firii noastre. Dacă odată cu coborârea Duhului Sfânt peste Hristos ca om s-au redeschis cerurile peste al doilea Adam, rămânând mereu deschise, sau s-au deschis deplin cum nu au fost deschise nici chiar lui Adam dinainte de cădere, prin ungerea cu Sfântul Mir plin de Duhul Sfânt fiecăruia i se arată cerurile deschise, întrucât e unit cu Hristos. Căci nu mai e o graniță între viața creaturii unite cu Hristos și ordinea cerească a Duhului. Precum Tatăl a recunoscut pe Fiul Său, după întrupare, și ca om, ca Fiu al Său în mod arătat, prin coborârea Duhului Sfânt peste El, așa ne recunoaște și pe noi, cei ce ne-am unit cu Hristos în Botez, dându-ne aceas-tă calitate prin ungerea cu Sfântul Duh, și ajutorul să ne arătăm ca atare în fapt. Având prin coborârea Duhului peste noi și "cerurile deschise", sau tainele vieții viitoare, ne-sfârșite, superioare legilor naturii, într-o descoperire ce ni se actualizează treptat, de care ne vom împărtăși deplin în viața viitoare, putem prooroci toți venirea deplină a acelei vieți, putem tâlmăci toți experiența arvunii ei, așa cum au proorocit Apostolii la Cincizecime; ne putem arăta prin viața nouă pe care o ducem, chiar în ființa noastră ca prooroci ai vieții viitoare. O dată cu Hristos și cu primirea Duhului Lui s-a arătat pentru oameni că viața limitată în cadrele naturii și a veacului de acum, care sfârșește în moarte, nu e totul, ci în ea a izbucnit lumina și puterea vieții viitoare și veșnice în Duh, a început arătarea sfârșitului acestui eon. Toate acestea le spune Sfântul Petru în ziua pogorării Sfântului Duh: "Aceasta (ceea ce vedeți la noi) este ceea ce s-a spus prin proorocul Ioil: "Iar în zilele de pe urmă, zice Domnul, voi turna Duhul Meu peste tot trupul și feciorii voștri și fetele voastre vor prooroci, copiii voștri vor avea vederi și bătrânii voștri vor visa vise. Și peste robii Mei și peste roa-

bele Mele voi turna, în acele zile, din Duhul Meu și vor prooroci" (Fapte 2, 17-18).

În general, Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii este puntea de comunicare în iubire între noi și Tatăl, comunicare veșnic nouă și mereu mai sporită. Aceasta înseamnă "cerurile deschise" și calitatea de "fii", pe care ne-o comunică. El ne dă prin aceasta sensibilitatea filială, de tot mai mare delicatețe față de Tatăl, ca și cea de frățietate în Dumnezeu, cu semenii noștri. Duhul, Care este purtătorul iubirii părintești a Tatălui față de Fiul, devenit purtătorul aceleiași iubiri și între Tatăl și Hristos ca om, Se face și pentru noi în Hristos purtătorul aceleiași iubiri și sensibilități, pe de o parte înfocate, pe de alta delicate. Numai prin aceasta El pune în mișcarea de înălțare continuă puterile primite în Botez pentru a împlini voia Tatălui, făcându-ne vii și prin voință, și pentru a întipări și prin voință chipul Fiului tot mai adânc în ființa noastră totală, iubind ca El pe Tatăl și făcându-ne ascultători Tatălui asemenea Lui. În sensul acesta Duhul primit în această Taină ne sfințește. Dar prin aceasta însuși chipul personal al omului se face tot mai clar, mai luminos, ieșind din ceața generală a naturii sau din simpla virtualitate. Căci Duhul Sfânt e Duhul puterii.

Faptul că, prin Taina ungerii cu Sfântul Mir, se inaugurează pentru creștini o continuă și tot mai sporită conlucrare a Duhului Sfânt cu ei pentru dezvoltarea vieții noi primite la Botez, că deci creștinii devotați lui Hristos trăiesc o continuă Cincizecime, o continuă împărtășire de Duhul Lui, îl vedem din Faptele Apostolilor, unde comunitatea din Ierusalim, după ce mulțumește lui Dumnezeu că "a uns pe Fiul Său Iisus", îi cere să-i dea și ei putere "să propovăduiască cuvântul cu toată îndrăzneala". Drept urmare, încă în timpul rugăciunii, "s-au umplut toți de Duhul Sfânt și vesteau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu" (Fapte 4, 29, 31).

Occidentul creștin, lăsându-se condus de aceleași divizări raționale exacte ale etapelor vieții omenești, care au

dus în unele denominațiuni la amânarea Botezului până la o vârstă "conștientă" individuală, mai bine zis individualistă, a amânat "confirmarea" – cum numesc ei această Taină – până la începutul adolescenței, când omul poate începe de fapt – zic ei – să militeze pentru Hristos, neobservând că și un copil înainte de această vârstă poate iradia, prin frumusețea lui spirituală cea după chipul lui Hristos, pe Hristos în jurul lui. De fapt, cine poate indica momentul precis de când începe conlucrarea ființei umane cu Dumnezeu pentru a străbate drumul desăvârșirii ei și, prin aceasta, pentru a face pe Hristos cunoscut, după puterea ei, în mijlocul celor cu care trăiește? Nu începe acest dialog, al omului cu Hristos, încă dintr-o fază ascunsă celor maturi, pentru că el încă nu are posibilitățile de exprimare prin cuvinte prea bogate a ceea ce trăiește, adică din faza celei mai fragede copilării? Nu se roagă copilul lui Dumnezeu într-un chip adeseori mai curat decât adultul, nu se aprinde de un sfânt elan și de o minunată curăție împotriva răului, nu se entuziasmează pentru ceea ce e bun cu mult mai mult decât mulți din cei maturi? Nu trebuie ajutat el de mic să se deprindă în cele bune? Ce-ar fi dacă ne-am reține de la orice îndemn, ce simțim că trebuie să li-l dăm, de a-i deprinde în cele bune? Dar dacă socotim necesare și folositoare asemenea îndemnuri, înseamnă că copilul poate de fapt să le dea urmare. Fiindu-le greu să amâne Împărtășania până după Confirmare, adică până la 14 ani, romano-catolicii împărtășesc copiii la 7 ani, deci înainte de Confirmare⁵³.

53. De aceea, în timpul mai nou se ivesc glasuri și printre catolici, care exprimă dorința ca Taina aceasta să se acorde imediat după Botez. Athanasius Wintersig, "Pfarrer und Mysterium", în *Jahrbuch für Liturgiewiss.*, V, 1925, p. 139, scrie: "Prin Botez, introducerea unor membri noi tineri în comunitate este de abia începută, nu terminată. În împrejurările de azi ale vieții bisericești, ziua primei cuminecturi este pentru conștiința tinerilor și pentru a bătrânilor punctul culminant al consacrării (Einweihung), deoarece copiii atunci iau parte pentru prima dată la Eu-

3. Semnificația actului văzut al Mirungerii

De actul văzut al acestei Taine ține: *Mirul, ungerea cu el* și cuvintele: "*Pecetea darului Duhului Sfânt*". Mirul cu care este uns cel botezat e o fluiditate care se îmbibă și persistă mai mult decât apa în făptura lui, și îi împrumută mireasma.

Îmbibarea intimă înseamnă asimilarea stării de naștere a omului nou, persistența înseamnă că Duhul Sfânt rămâne într-o comuniune continuă cu cel botezat, iar mireasma ce o împrumută acestuia înseamnă că Duhul îi devine atât de intim, încât lucrarea și calitatea Lui devin lucrare și calitate proprie a omului. Dar toate acestea nu se realizează fără strădania stăruitoare a omului, ajutat de Duhul primit. Apoi, îmbibându-se Mirul în trup, trupul se înmoaie, își pierde rigiditatea, se lasă penetrat de Dumnezeu, omul și Duhul devin un singur izvor al miresmei vieții celei noi și deci al înseși acestei vieți.

Dar mireasma cea bună, răspândită de omul îmbibat de Mir, arată că Duhul îl face pe acesta să umple tot ce e în jurul lui de mireasma vieții lui curate și a făptuirii lui pline de bunătatea și de blândețea insuflate lui de Duhul, închipuit ca porumbel. Mireasma lui umple Biserica și se răspândește în comunitatea umană. Duhul Își manifestă prin om forța Lui de expansiune, blândă, delicată și nevinovată a binelui, forța de unificare a oamenilor în bine, forța pe care o asimilează din Hristos în care se află și Hristos care a desăvârșit umanitatea în treapta supremă.

haristie ca la cea mai înaltă expresie a vieții creștine. Această simțire ar fi cu totul justă dacă Confirmarea ar precede, ca în Biserica primară. Inițierea creștinilor se producea atunci prin Botez, Confirmare și Euharistie ca hrană tainică; și azi încă e admisă practica să se dea Confirmarea înainte de Sfânta Comuniune în diecezele unde era uzul acesta până acum... Abia Confirmarea mijlocește tânărului creștin participarea deplină la preoția generală a credincioșilor și, prin aceasta, deplina calitate de membru al Bisericii".

Pentru toate aceste motive Noul Testament înfățișează Mirungerea și mireasma Duhului ca niște stări consistente și pline de dinamismul înfocat al efortului spre nevinovăție și spre generozitate, în creștini. Prin ele se arată ca persistente și dinamice înseși efectele Botezului. Despre permanența plină de putere iradiantă a lucrării Duhului în creștini, Sfântul Apostol Pavel spune: "Mulțumită fie adusă, deci, lui Dumnezeu (Duhului Sfânt), Celui ce ne face pururea biruitori întru Hristos și, prin noi, răspândește în tot locul buna mireasmă a cunoștinței Lui, pentru că suntem lui Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos, și între cei ce se mântuiesc și între cei ce pier" (2 Cor. 2, 14-15).

Sfântul Chiril al Alexandriei a văzut această bună mireasmă pe care creștinii, aflându-se în Hristos, o răspândesc, sau pe care Hristos însuși o răspândește din ei prin Duhul, legată de starea de jertfă pe care o trăiesc ei în Hristos. Dar starea de jertfă este starea de moarte a omului vechi al păcatului și de viață cu Hristos în curăție și în făptuire iubitoare. Duhul activează în creștin stările sădite în el de Hristos, Cel ce S-a sălășluit în el prin Botez. "Hristos, Care n-a făcut păcat, după Scripturi (1 Pt. 2, 22), Se aduce pentru Biserică spre miros de bună mireasmă, lui Dumnezeu și Tatăl. De aceea a și spus: "Pentru ei Mă sfințesc pe Mine" (In 17, 19). "Mă sfințesc", a spus, în loc de: "Mă aduc și Mă predau ca prinos neprihănit lui Dumnezeu și Tatăl". Căci se spune că Se predă lui Dumnezeu"⁵⁴. "El însuși este jertfa cea sfântă, care răspândește buna mireasmă prin virtuți...". "Și El însuși sfințește, ungând prin Duhul Sfânt pe cei ce au intrat în comuniune cu El"⁵⁵. "Iar după asemănarea cu El și noi suntem jertfe sfințite ca unii ce am murit păcatului, întrucât a fost omorât păcatul în noi și trăim lui Dumnezeu viața cea întru sfințenie"⁵⁶.

54. *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 688 A.

55. *Op. cit.*, col. 688 B și 689 B.

56. *Op. cit.*, col. 708 D.

Despre persistența Duhului ca "ungere" în noi, vorbește Sfântul Apostol Ioan, accentuând între efectele ei mai ales cunoașterea, desigur o cunoaștere din experiență și purtând în ea îndemnul la activitate pentru a o face cunoscută și altora. Dacă la Botez Hristos Se sălășluiește în noi într-un mod ascuns, de care nu ne dăm seama⁵⁷, prin Mirungere luăm puterea spre fapte, iar acestea ne fac să simțim prezența lui Hristos și chiar să arătăm pe Hristos în noi; sau chiar faptele la care Duhul ne îndeamnă și ne ajută implică în ele o conștiință a prezenței lui Hristos în noi: "Iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt (Care e Duhul, *n.n.*) și știți toate" (1 In 2, 20); și: "Cât despre voi, ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și nu aveți trebuință ca să vă învețe cineva și precum ungerea Lui vă învață despre toate și învățătura aceasta adevărată este și nu este mincinoasă, rămâneți întru El, așa cum v-am învățat" (1 In 2, 27). Asigurarea dată de Sfântul Ioan în aceste cuvinte creștinilor, că n-au nevoie să fie învățați de altcineva, nu înseamnă o întemeiere a unui orgoliu individualist, ci numai o asigurare că ei n-au nevoie să fie învățați în cele duhovnicești de cei ce sunt în afara Duhului lui Hristos. Căci în Biserică toți își comunică experiențele vieții în Duhul, iar ele sunt verificate la lumina învățăturii Bisericii, păstrată dintotdeauna în unitatea ei, dar îndeosebi prin propovăduirea și slujirea ierarhiei și a preoției slujitoare. Activitatea pentru Hristos, pentru care ne dă puterea Taina Mirungerii, înseamnă exercitarea unei preoții generale, cum am văzut mai înainte din cele spuse de Sfântul Chiril din Alexandria. De aceea creștinul este uns ca și Hristos.

Semnificația Tainei Mirungerii, ca întărire a celui botezat pentru dezvoltarea vieții celei noi într-o împreună-lucrare a lui cu Duhul Sfânt, își găsește expresia mai ales în faptul că cel botezat este uns cu Sfântul Mir la toate măduarele

57. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filocalia rom., vol. I, p. 280.

principale ale trupului, între care se numără organele simțurilor. Prin aceste mădulare și organe omul se pune în legătură cu lumea, dar prin ea și cu Dumnezeu. Prin ele primește cele ale lumii, dar vede și pe Dumnezeu prin lume și exercită acțiunea lui asupra lumii din această vedere a lui Dumnezeu, pentru a o face mai conformă cu voia Lui. Această semnificație o scoate în relief Sfântul Chiril din Ierusalim, zicând: "Mai întâi ați fost unși pe frunte ca să fiți sloboziți de rușinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți cu fața descoperită slava Domnului" (2 Cor. 3, 18). Se poate preciza că Duhul Se imprimă prin aceasta în mintea omului sau îi deschide orizonturile nelimitate ale luminii și ale binelui, ca acesta să cunoască și să cugete numai cele bune, ca să lupte împotriva gândurilor rele care-l îngustează și ca să pătrundă cu ușurință în tainele nesfârșite ale cunoașterii și iubirii lui Dumnezeu. "Apoi ați fost unși la urechi, ca să dobândiți urechi în stare să audă tainele dumnezeiești; despre astfel de urechi Isaia zicea: "Domnul mi-a adăugat mie ureche ca să aud" (Is. 50, 5); iar Domnul Iisus zice în Evanghelie: "Cel ce are urechi de auzit, să audă" (Mt. 11, 15). Duhul e întipărit în urechi, ca o putere deosebită de auzire sau de sesizare a celor mai adânci înțelesuri duhovnicești ale cuvintelor, ca acestea să nu zăbovească la cuvintele urâte sau la înțelesurile lipsite de adâncime și de curăție ale cuvintelor, ci să se deschidă numai cuvintelor curate și să sesizeze numai ceea ce este curat și adânc în ele, pentru ca astfel să se pătrundă de orice îndemn la bine aflător în ele. Cel botezat e uns apoi la nări, ca acestea să nu se deschidă mirosurilor ispititoare la rău. După aceasta la piept, "ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, după ce ați îmbrăcat platoșa dreptății", adică a virtuților care reprezintă tot atâtea deprinderi bărbătești în bine (Ef. 6, 11, 14). "Căci după cum Hristos, după Botez și după coborârea Sfântului Duh asupra Lui, S-a dus în pustie și S-a luptat cu potrivni-

cul, tot așa și voi, după ce ați fost botezați și ați fost unși cu Sfântul Mir, îmbrăcați cu toate armele Duhului Sfânt, să stați împotriva puterii celei potrivnice și s-o biruiți zicând: "Toate le pot în Hristos care mă întărește" (Filip. 4, 13). În piept e și puterea, dar și inima cu simțirile ei. Duhul întipărit în ele le face să fie curate, generoase, simțitoare, iubitoare de Dumnezeu și de semenii, pline de bucurie, străine de tristețe, de pizmă, de dușmănie.

Este uns apoi la mâini și la picioare, pentru ca să fie gata oricând să săvârșească binele și să alerge spre ajutorarea celor ce au nevoie de ajutor, spre împlinirea apelurilor pe care le face Dumnezeu la el pentru săvârșirea binelui și ocolirea răului.

Sfântul Chiril al Alexandriei zice, la rândul său: "Hristos ne-a sădit un auz plin de binecuvântare, adică ascultător și ușor de cârmuit și apt pentru primirea dogmelor privitoare la El; un auz care nu suferă șoaptele și vorbăria dezgustătoare... Toate darurile deosebite le câștigăm în El și prin El. De aceea a fost sfințită și mâna, înfățișătoare a lucrării mântuitoare; și piciorul, simbolul vădit al umblării drepte. Căci noi trebuie să ne împodobim cu fapte și să mergem pe calea ce duce la toate cele plăcute lui Dumnezeu" (Ps. 118, 59; Prov. 4, 26; Evr. 12, 13)⁵⁸.

Prin Mirungere, Duhul Sfânt pătrunde și Se imprimă în aceste mădulare și organe și în puterile sufletești care stau la temelia lor și persistă în ele ca o bună mireasmă, ca și Mirul. El Se întipărește ca o pecete nu numai pe exteriorul acestor mădulare, ci și în interiorul lor, dând omului un chip unitar duhovnicesc. Astfel cuvântul "pecete" are pe lângă sensul de întărire și pe acela de întipărire. De altfel aceste două înțelesuri stau în legătură. Duhul întărește întrucât Se întipărește și accentuează în om un chip personal caracteristic, care este în același timp un chip duhovni-

cesc. Omul se întărește prin înduhovnicirea sa, ca persoană cu o fermitate în cele bune greu de schimbat.

Întrucât în fiecare mădular sufletească și trupesc, Duhul produce un efect sau imprimă o putere sporită potrivită cu acel mădular, iar unele persoane sunt mai active prin anumite mădulare decât prin altele – unele prin înțelegere, altele prin simțire, altele prin vreun fel de activitate –, Duhul produce un dar special în fiecare om pe măsura întăririi mai puternice a unui anumit mădular al lui, producând un dar deosebit în fiecare membru al Bisericii. Dar aceasta implică și o întărire a tuturor mădulelor. De aceea se rostește la ungerea fiecărui mădular cuvântul: "Pecetea darului Duhului Sfânt". Căci pe lângă aceea, în toate darurile speciale este activ același Duh împreună cu omul întreg, care e mai activ mai ales prin acel mădular. Astfel, în diferitele daruri ale Duhului se pune pe de o parte în lucrare harul cel unul al Botezului, pe de alta, se dezvoltă din el vreun dar sau vreunele daruri în mod mai deosebit, potrivit cu predispozițiile naturale ale celui credincios. "Darurile sunt felurite, iar Duhul este același. Și sunt felurite slujiri, dar e același Domn... Iar fiecăruia Duhul, în arătarea Lui, îi dă un dar spre folosul tuturor... Într-adevăr, noi toți într-un singur Duh ne-am botezat ca să fim un singur trup... Dar și trupul nu este un singur mădular, ci mai multe" (1 Cor. 12, 4-7, 13-14; Rom. 12, 4-6). Astfel, deosebirea de daruri nu are să fie întrebuințată în sens rău, pentru dezbinarea între credincioși, pentru mândria unora în fața altora sau pentru supunerea altora, ci pentru completarea reciprocă, pentru întărirea Bisericii ca trup unitar al Domnului. Pe cât de mult au nevoie alții de darul meu, pe atât de mult am eu nevoie de darurile celorlalți. Deosebirea de daruri trebuie să fie temeiul pentru o prețuire și iubire reciprocă între credincioși, pentru silința fiecăruia de a cunoaște ceea ce are unic fiecare din ceilalți, pentru răspunderea sa față de ceilalți.

Prin ungerea mădulelor principale și ale organelor simțurilor se arată importanța ce o acordă Biserica – sau,

prin Biserică, Hristos – trupului omenesc, importanță ce i-a arătat-o El și prin întruparea Sa. Prin trup se îmbogățește și se dă o orientare bună sau rea vieții omului în total. Prin trup i se comunică chiar Duhul Sfânt. Căci trupul e străbătut de simțuri și prin simțuri lucrează sufletul și mintea ce se pot deschide și dăruii lui Dumnezeu. Ca urmare, prin ele lucrează și Se comunică Dumnezeu însuși. Nu poate exista o sfințire a omului fără o sfințire a trupului lui. Duhul Sfânt S-a revărsat și în trupul Domnului și din El iradiază și în trupul nostru.

În Occident se obișnuiește ca taina aceasta să se săvârșească prin punerea mâinilor episcopului, după exemplul din Fapte 8, 15-17, unde Apostolii Petru și Ioan împărtășesc în Samaria prin punerea mâinilor Duhul Sfânt celor de curând botezați de diaconul Filip. În Răsărit s-a moștenit tot din timpul Apostolilor, pe baza locurilor amintite mai înainte, practica săvârșirii acestei Taine prin ungerea cu Sfântul Mir. Aceasta are avantajul că face posibilă săvârșirea Tainei de către preot îndată după Botez, azi, când episcopii sunt la mare depărtare, cum de altfel s-a săvârșit curând după Botez și de către Apostolii Petru și Ioan în Samaria. Dar această practică lasă totuși și episcopatului un rol în săvârșirea acestei Taine, întrucât Mirul cu care unge preotul pe cei botezați e sfințit de episcopatul unei Biserici autocefale, ca o manifestare a unității sau a sobornicității Bisericii în Duhul lui Hristos, cum s-a arătat și la pogorârea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii peste Apostolii aflați împreună. Pe lângă aceea, prin ungere se închipuiește mai adecvat întipărirea Duhului Sfânt în fiecare mădular și organ trupesc și sufletesc al omului în parte și persistența acestei întipăriri.

Dar în rolul ce se acordă de Biserica Ortodoxă episcopatului ca corp în această Taină, se arată faptul că Duhul Sfânt ce Se comunică fiecărui credincios este Duhul Bisericii pogorât prin invocarea întregului episcopat; deci în fiecare din credincioși coboară Duhul întregii Biserici și

fiecare credincios este introdus în Biserica întreagă, pentru ca prin darul lui special să îmbogățească și să ajute Biserica în totalitate, așa cum Biserica în totalitate susține și promovează darul lui special. Numai în unitatea totală a Bisericii se poate mântui și desăvârși fiecare credincios. Numai în ea poate activa totalitatea puterilor sale întărite de Duhul Sfânt, chiar dacă unele din aceste puteri sunt mai accentuate în unii dintre credincioși și altele, în alții. În săvârșirea acestei Taine iese astfel mai mult la iveală decât la Botez prezența întregii Biserici și contribuția ei la întărirea fiecărui membru al Bisericii în Duhul Sfânt, pentru că cel ce primește pe Duhul Sfânt prin ea, manifestă mai efectiv contribuția lui la viața Bisericii totale prin actualizarea în fapte a vieții celei noi primite la Botez, iar Biserica contribuie și ea mai efectiv la actualizarea și dezvoltarea prin fapte a vieții celei noi a aceluia. Căci omul nu poate lucra efectiv în lipsa unui mediu în care să lucreze și care să-l încurajeze și să-l ajute la aceasta, folosindu-se el însuși de lucrarea fiecăruia. Astfel, prin faptul că Duhul Sfânt împărtășit în această Taină ajută pe om în dezvoltarea unor daruri speciale, el promovează caracterul distinctiv personal al lui. Dar prin faptul că acesta e Duhul Bisericii întregi, se arată că persoana nu se poate dezvolta ca persoană decât în comunitatea bisericească, cu ajutorul ei și lucrând în favoarea ei.

Mai e de menționat că Taina aceasta, stând în strânsă legătură cu cea a Botezului, nu se repetă.

C

Dumnezeiasca Euharistie

1. Legătura între cele trei Taine ale inițierii (Introducerii în Biserică)

Botezul, Mirungerea și Euharistia sunt cele trei Taine prin care cel ce crede în Hristos este unit deplin cu El sau introdus deplin în Biserică. Ele sunt cele trei *Taine ale inițierii*. Dacă

Mirungerea dă puterea dezvoltării vieții celei noi în Hristos primită prin Botez, prin Euharistie se desăvârșește această viață ca unire deplină cu Hristos, sau cu Biserica. Dacă Botezul este Taina începutului, Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârșitului sau a desăvârșirii. Desigur, noul membru al Bisericii, deși primește îndată după Botez și după ungerea cu Sfântul Mir Euharistia, nu se poate socoti ajuns la desăvârșire, din punct de vedere al contribuției pe care trebuie să o dea și el. Dar el are concentrat în sine tot drumul său în Hristos, care, pornind de la Botez, are să înainteze prin contribuția adusă de el sau prin folosirea puterii date pentru acest drum întreg, până la starea care încununează străduințele sale de a dezvolta viața cea nouă primită în cele trei Taine. Starea aceasta finală trebuie să se întipărească mereu ca potență prezentă a Sa în ființa omului prin Sfânta Împărtășanie, pentru a-l atrage pe acesta spre ea, pentru a efectua asimilarea tot mai accentuată a lui cu ea. Desăvârșirea trebuie trăită anticipat sau pregustată în mod mereu reînnoit, rămânând pe de altă parte o țintă atractivă pentru om.

Euharistia este Taina care încoronează Botezul și Mirungerea nu numai ca plenitudine a puterii și a vieții celei noi, începută virtual prin Botez și având în ea puterea virtuală, dezvoltată prin Mirungere. Euharistia implică în ea puterea morții depline față de existența separată de Dumnezeu, începută prin Botez și dezvoltată prin Mirungere.

În Botez cel ce crede în Hristos moare păcatului, sau moare ca om vechi, luând putere din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viața întru ascultare de Dumnezeu. Dar în moartea aceasta a omului vechi e inclusă și o oarecare moarte ca predare a existenței proprii, lui Dumnezeu. Fără cea din urmă n-ar putea fi cea dintâi. Dar de aceasta devenim apți prin Euharistie. Existența noastră pământească e menținută după Botez pentru înnoirea și dezvoltarea ei ca viață în Hristos, prin virtuți, având în ea amândouă fe-

lurile de morți. Iar puterea pentru această viață și pentru amândouă felurile de morți e luată nu numai din Hristos care S-a născut curat și a murit pentru păcatele noastre, ci și din Hristos care a murit predându-Se Tatălui ca să învie la viața de veci. Iar moartea pentru păcate și puterea pentru viața cea nouă primite prin Botez se dezvoltă din puterea Duhului lui Hristos și a vieții lui Hristos după nașterea și după botezul Lui, o dată cu primirea Duhului Sfânt prin Botez și Mir, și din moartea Lui pentru păcatele noastre, iar predarea noastră lui Dumnezeu spre înviere, primită prin Euharistie, e din moartea lui Hristos, ca predare Tatălui, și din Învierea Lui.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă.

Euharistia sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieții de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viața de veci. Ea presupune că omul a progresat sau va progresa dincolo de viața înnoită de pe pământ, pe care o va realiza din puterea Botezului și a Mirului, într-o viață eternă, adică dincolo de o viață care s-a consolidat în curăția primită la Botez și în virtuți din puterea Tainei Sfântului Mir, deci dincolo de o viață ferită de păcate, la viața eternă. Pentru păcatele care se mai săvârșesc după Botez și după Mirungere se obține în general iertarea prin Taina Pocăinței. Dacă se spune și de Euharistie că este spre iertarea păcatelor și nu numai spre viața de veci, aceste păcate sunt cele care au mai rămas ascunse conștiinței noastre și n-au putut fi iertate în Taina Pocăinței pe baza mărturisirii. *În mod principal Euharistia se dă pen-*

tru viața de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieții pământești.

Dar planul vieții eterne nu se suprapune numai planului vieții pământești reînnoite, ci se și interferează cu acesta și amândouă se susțin reciproc. De aceea Euharistia nu se dă numai la sfârșitul vieții pământești, sau după deplina ei consolidare în bine. Viața eternă, sau Hristos cu viața Lui eternă, întărește nu numai ca perspectivă, ci și ca arvună, mișcarea vieții noastre pământești spre ea, susținând prin aceasta în ea înnoirea în curăție și virtuți, Euharistia fiind astfel și un ajutor pentru ca viața noastră pământească să înainteze spre viața de veci.

Euharistia e forța unui agent magnetic ce lucrează în viața noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzește corabia vieții noastre pe valurile existenței pământești; e fermentul sau aluatul care prefăce viața noastră pământească treptat în viața de veci. Viața cea nouă din Botez, ce urmează morții omului vechi, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după Botez și după Mirungere. Viața cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost și nici o putere fără perspectiva și arvuna învierii.

Sfântul Apostol Pavel spune: "Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez; așa încât, după cum Hristos a înviat din morți, prin mărirea Tatălui, tot așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții; că dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină întru asemănarea morții Lui, vom fi părtași și învierii Lui" (Rom. 6, 4-5). "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre... știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus și ne va înfățișa împreună cu voi" (2 Cor. 4, 10-14).

Dacă mărturia Apostolilor ne dă cunoștința învierii lui Hristos ca un fapt exterior nouă și siguranța că dacă El a

înviat și noi vom învia, Euharistia ne face să avem în noi înșine Învierea lui Hristos ca putere care ne conduce spre înviere și s-o pregustăm într-un anumit fel. Dar dacă prin Euharistie avem în noi pe Hristos care a murit și a înviat, noi ne pregătim prin El și pentru moartea reală a noastră, ca pentru o moarte pe care o vom depăși în El, sau am și depășit-o spiritual în pregustarea învierii Lui și în lucrarea ei în noi. Astfel Euharistia ne dă nu numai puterea de a muri păcatului și de a ne preda lui Dumnezeu, ci și de a primi moartea reală atunci când va veni, așa cum a primit-o Hristos, ca un dar oferit Tatălui, fără nici o temere și îndoială în privința existenței noastre veșnice. Ea ne dă puterea de a muri atunci când va trebui, nu numai "întru asemănarea morții lui Hristos", ci în mod real, ca și El, având lucrătoare în noi arvuna vieții veșnice la care vom trece. Uniți cu Hristos în Euharistie, nu ne mai temem de moarte, căci purtăm în noi trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi, sau al nestricăciunii eterne, cum numesc Sfinții Părinți Euharistia. "Cel ce Mă mănâncă pe Mine, viu va fi prin Mine", a spus Mântuitorul (In 6, 57); sau: "Cine mănâncă această pâine (care s-a pogorât din cer), viu va fi de-a pururi" (In 6, 58); sau: "Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (In 6, 54). Căci "cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el" (In 6, 56). Cel ce are pe Hristos cel mort dar înviat în sine, prin Euharistie, poate spune cu Sfântul Apostol Pavel: "Moarte, unde este biruința ta? Moarte, unde este boldul tău?" (1 Cor. 15, 55).

Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului (553-557), deosebește între jertfa tainică a Domnului de la Cina cea de Taină, între moartea Lui reală de după aceea și între desăvârșirea morții tainice care începe din ziua învierii. Moartea tainică a lui Hristos o realizăm și noi în Botez, cea de a doua, în mucenicie sau, în afară de mucenicie, în moartea

noastră reală. Iar desăvârșitul Paște tainic, de care dă să înțelegem că leagă Euharistia, o efectuăm în ziua învierii⁵⁹.

Biserica, ținând însă seama de conținutul real al cuvintelor de la Cina cea de Taină, o consideră pe aceasta nu ca

59. Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului, *Despre Paște și despre Euharistie*, P.G. 86, 2, col. 1395-1397: "După Paștele tainic, săvârșit de Domnul în Sion (la Cina cea de Taină, *n.n.*), la începutul zilei a patrusprezecea, cea săvârșită la iudei a doua zi, la sfârșitul zilei a patrusprezecea, nu mai e Paște. Căci cele ale legii au luat sfârșit. Dar nici aducerea snopului, pe care o efectuau în ziua a șaisprezecea (a treia zi de Paști, *n.n.*), nu mai are loc după porunca legii, aducând (Domnul) acest Paște (pe Sine) pentru mântuirea întregii frământături (făina naturii omenești, *n.n.*). De la a șaisprezecea zi începea numărătoarea celor șapte săptămâni care încheiau Cincizecimea. La începutul acestei a șaisprezecea zile, care indica întâia zi a săptămânii următoare, Domnul nostru înviind din morți S-a adus pe Sine în loc de snop lui Dumnezeu și Tatăl, pentru mântuirea frământăturii omenești. Deci nu mai are loc aducerea snopului, Domnul aducându-Se pe Sine în loc de snop, lui Dumnezeu și Tatăl. Deci, precum sculându-Se din morți și aducându-Se Tatălui pentru noi, a împlinit chipul snopului (Lev. 25, 10, 15), așa în loc de miel Se arată jertfindu-Se pe Sine, în mod tainic și anticipat, la începutul zilei a patrusprezecea, introducându-Se în chipul (pâinii). Deci acest Paște tainic (jertfa tainică la Cina cea de Taină, *n.n.*) e pârga și arvuna jertfei reale; iar cea reală este desăvârșitul (Paște), după cuvântul: "Nu voi mânca (acest Paște) până ce nu se va împlini în împărăția lui Dumnezeu" (Lc. 22, 16), care este sfânta Lui Înviere. Pentru că nu mai poate muri, o dată ce a înviat.

Că așa este, iată că murim și noi în chip tainic în sfântul Botez; iar după aceasta în mucenicie, sau fără ea, în mod real. Și nu e străină moartea noastră tainică de cea reală, deși ea se desăvârșește în cea reală. Și în jertfa tainică dobândim o altă viață decât cea dintâi, o pârgă a învierii; și în ea dobândim iertarea păcatelor, înfierea și sfințirea și ne facem împreună-moștenitori cu Hristos. Deci nu se rup cele tainice de cele reale, chiar dacă se desăvârșesc în cele reale. Deci Biserica serbează și amintirea începutului zilei a patrusprezecea în Marea Joi când a fost săvârșit de Domnul Paștele tainic, jertfindu-Se pe Sine la începutul zilei a patrusprezecea. Dar desăvârșirea și plenitudinea sărbătorii tainice se săvârșește la Sfânta Înviere, care are loc la începutul celei de a șaisprezecea zile, sau Duminica (dimineața)".

Explicarea Sfântului Eutihie la temeiul acelor ortodocși din Occident ce vor să întemeieze pe Cina cea de Taină a Domnului inovația (pornită din catolicism) de a se împărtăși seara, lucru care nu se practi-

chip al Botezului, sau nu numai al Botezului, ci și al Euharistiei. Poate că patriarhul Eutihie consideră Cina cea de Taină ca și chip al Botezului, fără să excludă considerarea ei și ca chip al Euharistiei, întrucât și în Botez are loc o moarte tainică și deci Botezul este un fel de anticipare a Euharistiei. Dar întrucât Cina cea de Taină e un chip sensibil anticipat al morții tainice depline a Domnului de după înviere, deci și al Euharistiei ca reprezentare sensibilă a acestei morți, Cina cea de Taină este în mod principal și propriu prima Euharistie. Iar întrucât moartea reală a Domnului, ce urmează, este pregătită de moartea Lui tainică de la Cina cea de Taină, Euharistia este și pentru noi o pregătire pentru moartea reală, prin moartea tainică mai accentuată ce o trăim prin ea, dar și pentru depășirea ei în înviere, și pentru împărtășirea noastră mai adevărată de Hristos cel aflat în starea de înviere și de deplina moarte tainică după înviere, împărtășire ce va avea loc când și noi vom fi înviați cu Hristos.

Trebuie menționat că moartea tainică în Hristos, de care ne împărtășim în Euharistie, în grad mai accentuat decât în Botez, ca pregătire pentru moartea noastră reală și pentru moartea tainică deplină de după aceea, nu se opune pregustării concomitente a învierii în viața pământească

ca în trecutul Bisericii Ortodoxe decât în Postul Mare, la Liturghia celor mai înainte sfințite (după postul de toată ziua). Noi, care ne aflăm după învierea Domnului, trebuie să ne împărtășim cu Hristos cel real jertfit și înviaț. Aceasta e împărtășirea cu Hristos cel desăvârșit prin moartea și învierea reală, câtă vreme la Cina cea de Taină Apostolii au primit arvuna și începătura tainică a acestei stări de veșnică înviere a lui Hristos cel trecut prin moartea reală. Practica aceasta e o expresie a spiritului occidental care pune atâta accent pe moartea Domnului, încât uită de învierea Lui și de participarea la ea. Ei sunt preocupați numai de imitarea lui Hristos cel istoric, Care Se apropie de moarte, și nu de comuniunea cu Hristos cel înviaț. Cum se poate serba învierea Domnului seara? Viața învierii începe dimineața, nu seara. Se manifestă aici spiritul imanentist al Occidentului. Ei confundă Euharistia ce se dă pentru înviere, cu Botezul, care ajută efortului pentru viața terestră fără de păcat.

reînnoită și stării depline de înviere de după moartea noastră reală; căci moartea tainică, de scufundare în Dumnezeu, însoțită de un sentiment fericit de topire în El, care nu e desființare, o dată ce se poate trăi acest sentiment, e scufundare în viața infinită care e Dumnezeu și, prin aceasta, sorbirea unei vieți nemuritoare și plenare, din aceea. De-abia murind tainic în Dumnezeu, persoana noastră se realizează plenar, se umple de viața nesfârșită și netrecătoare.

Dar moartea tainică are o gradație activă înainte de moartea noastră reală; deci și pregustarea învierii, cu progresul ei în noi. Nu numai moartea omului vechi în Botez este o uitare a omului din trecut, ci și repetatele morți tainice de după aceea, trăite prin repetatele împărtășiri. Prin fiecare producem o discontinuitate cu starea noastră trecută, lansându-ne spre o alta nouă, superioară, conform epectazelor (întinderilor înainte) ale Sfântului Apostol Pavel (Filip. 3, 13) și Sfântului Grigorie de Nyssa. Dar discontinuitatea cu starea din trecut nu înseamnă desființarea identității noastre personale, iar învierea la o stare superioară e posibilă, pentru că ruperea de starea veche și ieșirea la o stare nouă, superioară, se produc nu prin scufundare în neant, ci în Dumnezeu cel care e nedeterminat, dar nedeterminat prin infinitatea vieții, nu pentru golul negativ al vieții.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede aceeași gradație între moartea cu Hristos, pentru care primim puterea în Botez, și moartea tainică mult mai deplină, pentru care primim puterea în Euharistie: Botezul ne dă puterea pentru moartea înclinării voii noastre spre păcate, în vederea unei vieți pământești înnoite; iar Euharistia ne dă puterea să primim moartea reală și viața de după înviere⁶⁰, întrucât prin ea pri-

60. *Răsp. către Talasie*, 30, Filoc. rom. III, p. 114: "Botezul face moartă aplecarea voinței noastre spre plăcerile vieții, de dragul virtuții, iar paharul convinge pe cei evlavioși să țină adevărul mai presus chiar și de viață". Aceasta înseamnă că cine a ajuns la unirea deplină cu

minim moartea tainică mai deplină și deci pregustarea învierii, de care se vorbește la Sfânta Împărtășanie.

De aceea Sfântul Apostol Pavel scoate din pregustarea învierii, pe care o avem odată cu nepăsarea față de moarte, prin care trebuie să trecem cu Hristos pentru a învia cu El, curajul de a suporta înaintarea morții în omul nostru cel din afară: "știind că Cel ce a înviat pe Domnul Iisus ne va învia și pe noi cu Iisus..., nu ne descurajăm, și chiar dacă omul nostru cel din afară se vestejește, omul nostru cel din lăuntru se înnoiește din zi în zi; pentru că suferința noastră, ușoară și de o clipă, ne agonisește nouă, mai presus de orice mărire, o cunună veșnică de mărire" (2 Cor. 4, 16-17). Pregustarea învierii sporește din întipărirea reală și treptată, în omul nostru cel din lăuntru, a stării dinamice de înviere, prin faptul că Hristos cel înviat este unit cu noi.

Din acestea s-a văzut că motivul pentru care Euharistia întipărește în noi starea de înviere, cu care vom depăși moartea pe care vom avea s-o traversăm, este unirea în gradul deplin cu Hristos, Care a învins moartea prin care a trecut și Se află în starea de moarte tainică desăvârșită și de înviere. Dacă prin Taina Botezului și prin cea a Mirungerii, deși Hristos S-a sălășluit în noi cu moartea și cu învierea Lui, ne-a făcut proprie numai lucrarea Lui în Duhul Sfânt care ne dă puterea să murim omului vechi și să ieșim la o viață nouă în mod nedeplin, în Euharistie Se unește cu noi prin înseși trupul și sângele Lui, din care iradiază această putere. În Euharistie, noi mâncăm trupul Lui și bem sângele Lui, mort și înviat și pnevmatizat. Prin aceasta ele dau calitatea lor și trupului și sângelui nostru, care poartă ast-

Persoana lui Hristos, sau cu adevărul, în Euharistie, nu mai coboară la virtuțile care sunt numai pregătire spre această întâlnire, numai efort în vederea iubirii, și nu odihna adevărată în ea. Nici moartea, nici viața cu posibilitățile ce le dă pentru virtuți nu-l mai despart de Hristos pe cel ce s-a întâlnit cu El, ci e în stare să primească și moartea pentru El, știind că rămânând cu El, va trece, prin moartea cu El, la învierea cu El.

fel în ele împreună cu Hristos moartea tainică în Dumnezeu și pregustarea învierii ce se lucrează în ele. Fără îndoială trupul și sângele lui Hristos rămân și trupul și sângele Lui personal. Dar ele sunt prelungite în trupul și sângele nostru, încât acestea se încadrează în trupul și sângele Lui, primind calitatea lor. Rezultă astfel pe lângă trupul personal al Domnului, și trupul Lui extins, fără să se poată despărți între ele, dat fiind că focarul trupului extins e trupul personal al Domnului.

Prin aceasta, puterea morții tainice a trupului lui Hristos și a învierii și a incoruptibilității Lui se adâncesc prin trupul și prin sângele nostru în sufletul nostru, ca niște puteri care vor putea să reconstituie trupul nostru înviat și incoruptibil la învierea cea de obște. La aceasta va ajuta și faptul că rațiunea trupului lui Hristos, unită ipostatic cu Logosul dumnezeiesc, și-a impus deplin puterea asupra materiei acestui trup, pnevmatizând-o, dat fiind că în esență acest trup este o rațiune plasticizată. Iar această putere se extinde din el și în trupurile noastre treptat, având să se extindă deplin la înviere nu numai asupra trupurilor noastre, ci asupra întregii lumi materiale, făcând transparente toate rațiunile ei, sau pnevmatizând-o întreagă.

Unirea cu Domnul în Euharistie e o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu trupul și cu sângele Lui, imprimate în trupul și în sângele nostru. Iar unde e trupul și sângele Său, e prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului și sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al trupului și sângelui nostru, cu care sunt unite intim trupul și sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului și sângelui nostru, imprimându-se în ele, și care și-au unit lucrările și simțirile lor cu lucrările și cu simțirile trupului și sângelui nostru. Iar întrucât și fiecare dintre noi suntem subiect al trupului și sângelui nostru și al

lucrărilor penetrate de trupul și de lucrările lui Hristos, noi ne aflăm împreună subiect cu Hristos al trupului nostru devenit și trupul Lui sau al trupului Lui devenit și trupul nostru. În fond, viața cea fără de moarte crește în noi din intimitatea concretă și supremă în care am intrat, rămânem și creștem prin Euharistie cu Persoana dumnezeiască a Cuvântului, Care a realizat putința acestei intimități cu noi și a comunicării vieții Sale dumnezeiești trupului nostru prin trupul omenesc asumat de El, umplut de această viață prin moartea Lui reală, prin biruirea morții suportate de El, prin starea de moarte tainică și de înviere. Prin intimitatea și comunicarea aceasta desăvârșită cu El, noi trăim stările, simțirile și lucrările lui Hristos și El le trăiește pe ale noastre penetrate și calificate de ale Lui. "De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine", a spus Sfântul Apostol Pavel (Gal. 2, 20). În fond, unirea deplină între Hristos și noi, realizată prin Euharistie, e mărturia supremei iubiri a Lui față de noi, și aceasta e baza comunicării mutuale desăvârșite între El și noi⁶¹.

Unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți credincioși, în care Se prelungește Hristos cu același trup al Său. De aceea, Euharistia este și actul de realizare și sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos, desăvârșind și în acest sens lucrul început prin Botez și prin Mirungere⁶².

61. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 46 la Ev. Sfântului Matei*, la J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, tome 13, p. 18: "Hristos a făcut aceasta ridicându-ne la o mai mare iubire față de El și, arătând iubirea Lui față de noi, nu a dat numai să-L vadă celor ce doresc, ci să-L și atingă, să-L și mănânce, să-și și înfigă dinții în trupul Lui și să se unească cu El, împlinind toată dorința".

62. Teofan al Niceii descrie deosebirea între Botez și Euharistie, declarând că lucrul Botezului îl desăvârșește Euharistia. Dacă prin Botez Hristos îi face pe oameni frați ai Săi, prin Euharistie îi face chiar mădulare ale trupului Său. Deci ea dă un grad mult mai mare de alipire, de unire. "Ce urmează după aceasta? Nu binevoiește a-i face numai de

Unirea cu Hristos în Euharistie este baza și izvorul unei depline iubiri între măduarele Bisericii, căci toți membrii ei sunt "contrupești" nu numai cu Hristos, ci și între ei. Fiecare trăiește și simte viața tuturor celorlalți ca viață luminată de mintea aceluiași Hristos și sensibilizată și împuternicită spre bine de Duhul aceluiași Hristos. Căci toți sunt nu numai înrudiți, ci "contrupești" (Ef. 3, 6) cu Hristos și întreolaltă, încât nu-și mai despart, dacă aduc și contribuția voinței lor, interesele, gândurile și simțirile. În sentimentul lor de topire în Dumnezeu, ca moarte tainică cu Hristos, și în pregustarea stării de înviere, nici unul nu se mai distinge de ceilalți, deși în faptul că fiecare are acest sentiment, chiar această pregustare e dovada persistenței fiecăruia.

Astfel, Euharistia este prin excelență Taina unității Bisericii.

Cei ce se împărtășesc împreună se află deja într-o unitate de credință, pentru că s-au împărtășit și mai înainte din același trup și sânge al Domnului, începând din momentul ce a urmat Botezului. De aceea încă mai înainte de anafora liturgică (de rugăciunea ce precede prefacerea) toți credincioșii cântă: "Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim". Și rostesc împreună Crezul. Apoi se împărtășesc împreună pentru sporirea acestei unități. Iar în rugăciunea din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare, de după prefacerea darurilor în trupul și sângele Domnului și înainte de împărtășire, preotul cere în numele tuturor: "Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să

același chip cu Sine și frați ai Săi. Căci nu Se oprește aici cu binefacerea. Ci îi face și trup și mădule ale Sale, încât se numește mai degrabă cap al nostru, ca al unora ce îi suntem mădule și trup, nu numai frați, prin legătura cu El mai presus de minte și cuvânt. De aceea, pe cei ce intenționează să-i unească cu Sine, ca pe niște mădule ale Sale, mai întâi îi face de același chip cu capul, prin Botez, apoi, prin comunicarea și împărtășirea trupului și sângelui propriu, lipește de Sine și între ele mădulele acestea deiforme. Pentru aceasta, Botezul premerge Sfintele Împărtășanii" (*Ep. III, P.G. 150, col. 329-340*).

ne unești pe unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Duh⁶³. Încă într-o scriere din timpul Apostolilor, *Didahia celor 12 Apostoli*, se cere lui Dumnezeu ca cei ce se împărtășesc să se unească asemenea boabelor de grâu ce s-au unit în pâinea euharistică: "Precum această pâine era risipită pe dealuri, iar adunată fiind s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta de la marginile pământului, întru împărăția Ta" (Cap. 9).

Toți sunt evocați în rugăciune în jurul trupului și sângelui Domnului: cei vii, cei răposați, oameni și îngeri, în frunte cu Maica Domnului; între toți, Euharistia întărește comuniunea. Această unitate în trupul Domnului se înfăptuiește prin lucrarea Duhului, Care e chemat prin epicleză și Care e activ în actul prefacerii și în împărtășire, întrucât trupul Domnului coborât pe altar e un trup pnevmatizat și Duhul Sfânt e Duhul comuniunii între Hristos și noi și între noi toți – în Hristos⁶⁴.

Dacă Euharistia este Taina unității mai adânci în același trup și sânge al lui Hristos și în aceeași credință și iubire, pe baza unei unități deja existente, și ea este împărtășită în Biserică pentru întărirea unității ei, e firesc ca ea să nu se dea celor ce se află în afara Bisericii și intenționează să rămână în afara ei. Căci în acest caz s-ar lua în deșert scopul ei.

63. Aceeași idee e afirmată în alte vechi Liturghii orientale. A se vedea textele lui Henri de Lubac, *Le Catholicisme*, p. 94-95.

64. Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 99: "Duhul, a Cărui lucrare dumnezeiască a pregătit trupul lui Hristos din carne (operă de închegare a trupului, deci de realizare a unității lui, *n.n.*), este prezent și în formarea trupului Lui mistic, la săvârșirea Euharistiei. El, Care a coborât ca un foc consumator peste jertfa lui Ilie, consumă acum și petele de zgură omenesti care se opun puterii unificatoare a Tainei. Și precum prima dată S-a coborât peste Apostoli, nu ca să-i lege într-un "cerc" închis, ci ca să aprindă în ei focul iubirii atotcuprinzătoare, așa repetă El aceasta ca Duh al lui Hristos, de fiecare dată când Hristos Se oferă din nou, ca toți copiii risipiți ai lui Dumnezeu să se adune. În spațiul Cinei de Taină, pe care o reprezintă orice locaș bisericesc, se reunește astfel, odată cu Cina cea de Taină, și sărbătoarea Cincizecimii".

Desigur, această unitate nu desființează persoanele credincioșilor. Deși se împărtășesc împreună, fiecare este chemat pe nume: "Împărtășește-se robul lui Dumnezeu (N)".

2. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie, și prefacerea pâinii și vinului

Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent prin însuși trupul și sângele Său sub chipul pâinii și vinului. Prin această Taină El Se dă deplin membrilor Bisericii, adică Bisericii, constituind-o și susținând-o deplin ca trupul Său extins, întrucât duce până la capăt sălășluirea Lui în cei ce cred.

Dar rostul acesta îl împlinește Euharistia numai dacă ea înseamnă prezența reală a lui Hristos cu trupul și cu sângele Său sub chipul pâinii și vinului spre a-L primi în launtrul nostru. Despre această prezență trebuie să se vorbească deci în primul rând.

a. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie. Euharistia este împlinirea economiei mântuirii, a economiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu trupul și cu sângele Său preacurat. Un prieten, deși ți-a devenit inte-

rior prin faptul că ți s-a dăruit o dată, ți se dăruiește mereu, sporind interioritatea lui în tine.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune acest lucru în modul următor: "Dacă a venit la firea noastră, e vădit că a venit la toți; iar dacă a venit la toți, a venit și la fiecare... Căci Se unește cu fiecare dintre cei credincioși prin Taine și hrănește prin Sine însuși pe cei ce i-a făcut. Iar prin aceasta te convinge iarăși că a luat trup"⁶⁵.

Făcând aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viața duhovnicească cea adevărată. Cei făcuți de Dumnezeu nu pot avea viața și nu pot spori în ea decât din El, ca sursă a vieții. De aceea Dumnezeu îi naște din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate lăsa pe cei născuți din El fără să-i hrănească cu viața din Sine. Dacă unele mame după ce au născut un copil, îl dau altei femei să-l alăpteze din trupul lor, căci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al aceleia, Dumnezeu, după ce a constatat că oamenii nu pot dura etern fără viața din El, îi hrănește El însuși cu viața Sa, pentru ca să sporească în viață și să rămână etern în ea.

Astfel, *Euharistia este urmarea firească a Botezului*. Dacă Botezul e o renaștere din Hristos, Dumnezeu-omul, Euharistia este o hrănire a omului din El. Amândouă urmează din Întrupare, care este semnul iubirii lui Dumnezeu față de oameni.

Pe lângă aceea, viața adevărată, prezentă în sângele lui Hristos, se manifestă și în puritatea lui. Un sânge intoxicat este un sânge pe cale de descompunere. De aceea "El însuși ne hrănește pe noi cu sângele propriu și ne împletește pe noi în toate cu Sine"⁶⁶, căci singur sângele Său este preacurat.

Asigurarea despre prezența Sa reală în Euharistie cu trupul și cu sângele Său și semnificațiile acestei prezențe,

65. *Omilia 82 la Matei*, la Bareille, tome 13, p. 146.

66. *Ibidem*.

cu explicarea posibilității ei, ne-o dă Însuși Mântuitorul. El a pus baza ei prin actele Sale, a instituit-o și a lămurit-o prin cuvintele Sale. Mântuitorul instituie formal Taina Euharistiei la Cina cea de Taină, atât prin cuvintele cât și prin prima săvârșire a ei de către El însuși. Cu acea ocazie, Iisus "luând pâinea, a binecuvântat, a frânt și dând ucenicilor a zis: "Luați, mâncați, acesta este trupul Meu"; și luând paharul și mulțumind, le-a dat lor, zicând: "Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" (Mt. 26, 26-28). În Evanghelia de la Luca se adaugă, la oferirea trupului, la cuvintele "care se dă pentru voi", "aceasta să o faceți întru pomenirea Mea" (Lc. 22, 19). La Marcu (14, 22-24) se dau numai cuvintele de la Matei.

Dar mai trebuie observat că, după toți trei evangheliștii sinoptici, Mântuitorul a mai rostit și următoarele cuvinte, după Luca, imediat înainte de oferirea trupului și a sângelui Său sub chipul pâinii și al vinului (Lc. 22, 18), după Matei și Marcu, imediat după aceea: "Ci vă spun vouă, nu voi mai bea de acum din acest rod al viei, până în ziua când îl voi bea cu voi nou întru Împărăția Mea" (Mt. 26, 29; Mc. 14, 25). Din aceste cuvinte și din faptul că Mântuitorul spune, oferind pâinea: "Acesta este trupul Meu care pentru voi se frânge", iar oferind potirul: "Acesta este sângele Meu care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor", rezultă că Euharistia își are temeiul în jertfa de pe cruce a Mântuitorului, iar pe de alta, că în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare trupul și sângele Său cel înviat. Învierea Lui va face nou vinul, deci și sângele Domnului, pe care ni-l va împărtăși în această Taină întru Împărăția Lui care începe odată cu Biserica. Dacă Hristos nu S-ar fi răstignit și n-ar fi înviat, n-ar fi fost posibilă Cina cea de Taină și Euharistia din Biserică. Hristos trăiește la Cina cea de Taină anticipat și tainic moartea Sa pe cruce, dar și moartea tainică de după aceea.

Desigur, ca să Se răstignească și să învie, trebuia să Se întrupeze. De aceea baza Euharistiei este asumarea trupului nostru, jertfirea Lui pentru noi și învierea Lui. *Euharistia de la Cina cea de Taină este anticiparea tainică a jertfei de pe Golgota și a Învierii. Este dovada că Hristos a trăit la Cina cea de Taină în mod tainic jertfirea Sa și învierea Sa, așa cum le va trăi în Euharistia Bisericii, ca să le imprime și în trupul și în sângele nostru.*

Așa cum au fost necesare Jertfa pe Cruce și Învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, așa a fost necesară și Cina cea de Taină. Fără ea Apostolii nu și-ar fi însușit în mod real moartea și învierea tainică a lui Hristos și nu ni le-am fi însușit nici noi; nu s-ar fi făcut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota și, de la Învierea Lui, la trăirea lor de către noi, sau la trăirea lor de către El în noi. În afară de aceea, fără Cina cea de Taină n-am fi știut că Domnul a instituit pe baza morții și Învierii Sale Euharistia, prin care să rămână cu noi și să vină în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit și înviat.

Astfel, prin Euharistie se perpetuează "amintirea" faptului că Hristos S-a întrupat, S-a jertfit și a înviat. Avem în ea dovada acestui fapt. Dar, "amintirea" lui se perpetuează ca un fapt continuat cu noi înșine în mod real. "Amintirea" aceasta este o amintire prin rămânerea lui Hristos cel întrupat, jertfit și înviat în unire cu noi. De amintirea aceasta e legată și amintirea făgăduinței lui Hristos că va rămâne, ca cel întrupat, răstignit și înviat, în unire cu noi. Prin Euharistie "vestim" Întruparea, Răstignirea și Învierea Fiului lui Dumnezeu ca om, nu numai prin urmarea lor ca niște fapte trecute, și nu ca o realitate repetată, ci prelungită pe plan nevăzut și în noi. Sfântul Apostol Pavel redă porunca Domnului: "Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea", în mod mai insistent decât Luca, ucenicul lui, care le-a preluat cu siguranță de la Pavel. Căci după Sfântul Pavel, Iisus a rostit aceste cuvinte după oferirea trupului și a sângelui, ca să

tragă apoi concluzia: "Pentru că de câte ori mâncați această pâine și beți acest pahar moartea Domnului vestiți, până la venirea Lui" (1 Cor. 11, 26). Dar Sfântul Pavel arată că "vestirea" aceasta e înțeleasă ca trăire în continuare de către noi a morții și Învierii Domnului, prin faptul că această trăire de către noi a morții și Învierii Domnului în noi este tema centrală a propovăduirii și epistolelor lui. Vestirea morții și Învierii Domnului devine prin Euharistie nu vestirea teoretică a unor fapte trecute, ci vestirea experienței unor fapte ce se perpetuează în noi.

Hristos este real prezent cu trupul și cu sângele Său jertfit și înviat în Euharistie, pentru că numai prin aceasta putem muri și învia și noi împreună cu El; și numai prin această moarte și înviere împreună cu Hristos, devenim părtași vieții veșnice. Fără dependența mântuirii noastre de împreuna-moarte și înviere cu Hristos, nu ar fi necesară prezența Domnului în noi cu trupul Său jertfit și înviat, deci nu ar fi necesară Euharistia. De aceea Protestantismul, prin teoria despre mântuirea noastră prin ispășirea juridică a lui Hristos, în locul nostru, a înlăturat învățătura despre prezența lui Hristos în Euharistie și în orice caz nu recunoaște pe Hristos în stare de jertfă în ea; iar Catolicismul nu reușește să dea o explicare completă și clară a necesității Euharistiei.

Prezentarea Euharistiei ca o trăire în continuare a celor trei momente: *Cina cea de Taină*, *Jertfa de pe Cruce* și *Învierea*, o avem de la Sfântul Ioan Gură de Aur și de la Sfântul Eutihie, patriarhul Constantinopolului. Textul celui din urmă l-am dat mai înainte. Această explicare arată că ea era explicarea obișnuită a Euharistiei în Biserica nedivizată. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Vezi câtă străduință pentru a ne aminti că a murit pentru noi? Fiindcă adeptii lui Marcion, ai lui Valentin și Manes aveau să denatureze cândva această economie, negând-o, Hristos ne amintește pururea de patima Sa, legând-o și de Taine... Deci prin aceasta ne

și mântuiește și ne și învață prin aceeași Sfântă Masă... Apoi adaugă: Nu voi bea din rodul viei acesteia până în ziua când îl voi bea nou cu voi în Împărăția Tatălui Meu. Căci deoarece le vorbise despre patimă și moarte, introduce și cuvântul despre Înviere, pomenind de Împărăție și numind astfel învierea Sa. Și pentru ce a băut după Înviere? Ca să nu socotim noi, cei mai îngroșați, că Învierea este o nălucire. De aceea, mulți au socotit ca dovadă a Învierii, măn-carea (lui Hristos). De aceea și Apostolii, ca să-i convingă despre Înviere, spuneau: "Noi care am mâncat și am băut împreună cu El" (Fapte 10, 41). Deci arătând că-L vor vedea înviat în chip strălucit și vor fi iarăși cu El... a spus: "Până ce îl voi bea cu voi nou...". Dar ce este nou? În chip nou, adică minunat, neavând trup pătimitor, ci nepătimitor și nescricăcios și neavând nevoie de hrană. Deci nu pentru trebuință a mâncat și a băut după Înviere, căci n-a avut trebuință trupul Lui de acestea, ci ca să dovedească Învierea. Și de ce a băut după Înviere vin, și nu apă? Ca să înlăture altă erezie. Fiindcă unii folosesc apă în Taină, ca să arate că atunci când a așezat Taina, a așezat-o cu vin, vin a folosit și după ce a înviat, la masa simplă⁶⁷.

Am văzut că Sfântul Eutihie vorbește în mod clar de o aducere permanentă sau de o jertfire permanentă a Domnului după Înviere, ca bază a Euharistiei.

Dar cel puțin o dată Evanghelia de la Luca ne dă să înțelegem că Domnul a săvârșit după Înviere și pe pământ Euharistia ca o prezentare văzută a stării Lui de aducere permanentă a Sa în planul nevăzut. Sau avem în ea trecerea de la săvârșirea ei văzută de către El la prezența Lui ca aducere nevăzută în timpul consumării ei, ca bază a prezenței și aducerii Lui reprezentate văzută în Euharistia din toate timpurile: "Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Atunci s-au

67. *Op. cit.*, p. 138.

deschis ochii lor și au cunoscut că este El; și El S-a făcut nevăzut de lângă ei" (Lc. 24, 30-31). Era de trebuință să le arate că El a înviat *de fapt* și în calitate aceasta va săvârși în continuare Euharistia într-un vin nou. În orice caz, Iisus le reamintește aici de Cina cea de Taină și deci și de porunca ce le-a dat-o atunci de a săvârși în tot viitorul Euharistia ca amintire a Lui, care nu va fi numai amintirea cuiva care a fost, ci o continuare a prezenței Lui în calitate de înviat cu ei, dar care este același cu Cel ce a fost și a săvârșit Euharistia la început în mod văzut. Le arată că acum au dovada că pot avea pe Hristos în mod real în Euharistie, o dată ce a înviat, chiar dacă este acum nevăzut.

Sfântul Ioan Gură de Aur a interpretat cuvântul lui Iisus despre vinul cel nou în sensul că trupul lui Hristos însuși va fi după Înviere, deci și în Euharistie, "nepătimitor și nestricăcios (incoruptibil)". Propriu-zis numai aceasta va face posibilă prefacerea euharistică și mâncarea mântuitoare a trupului Lui. Pentru că numai aceasta va însemna deplina unire a dumnezeirii lui Hristos, cu trupul Său asumat de El, și prin aceasta și unirea Lui cu noi sub chipul pâinii și vinului prin acest trup. Căci numai prin aceasta trupul Lui ne este spre viață eternă. Avem în aceasta deci o explicare a prezenței reale a Domnului cu trupul și cu sângele Lui în Euharistie și a trebuinței împărtășirii noastre, în Euharistie, de ele.

Caracterul pnevmatizat al trupului Său după Înviere și deci din Euharistie îl afirmă clar și Mântuitorul însuși, când anunță că cei ce vor vrea să intre în viață, vor trebui să mănânce cu credință trupul și sângele Lui. Cuvintele acestea sunt o altă dovadă despre prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie și o altă dovadă a instituirii Euharistiei de către El. În cap. 6 din Evanghelia după Ioan, după ce declară de mai multe ori că numai "cel ce mănâncă trupul Său, pe care-l va da pentru viața lumii, va fi viu în veci" (In 6, 51), văzând sminteala ucenicilor, Domnul adau-

gă explicația: "Aceasta vă smintește?... Duhul este care dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh și viață" (In 6, 61, 63). Adică Duhul prezent în trup, Duhul care a pnevmatizat trupul, face trupul Său hrană spre mântuire și viață în Taina Euharistiei. Ipostasul Cuvântului dă trupului o calitate ca a unui coborât din cer, iar Duhul face trupul acesta capabil să fie ridicat la cer (In 6, 50, 62), sau trup pnevmatizat. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: "Cel ce socotea că El este din Iosif nu primea cele spuse. Dar cel odată convins că a coborât din cer (pentru că era format prin Ipostasul coborât din cer și va urca la cer prin Duhul care-L va pnevmatiza, *n.n.*) va da crezare mai ușor celor spuse. După acestea, adaugă și altă explicație, zicând: "Duhul este care face viu, iar trupul nu folosește la nimic" (In 6, 63). Iar ce spune este aceasta: Trebuie să înțelegeți cele despre Mine, duhovnicește. Căci cel ce le înțelege trupește nu primește nimic bun... Deci trebuie așteptat timpul cuvenit... "Cuvintele ce vi le-am spus sunt Duh și viață" (In 6, 63), adică dumnezeiești și duhovnicești, neavând nimic truesc, nici cauzalitate naturală. Ele sunt libere de orice astfel de necesitate și sunt deasupra legilor de aici"⁶⁸.

Ceea ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur se poate rezuma în următoarele: Domnul poate fi prezent cu trupul în Euharistie și ni Se poate da spre mâncare în vederea vieții eterne, întrucât trupul Lui e strâns unit cu Dumnezeu-Cuvântul prin Întrupare, adică e coborât din cer, și pnevmatizat prin Înviere și Înălțare, adică urcat la cer prin copleșirea Lui de Duhul dumnezeiesc, ajuns la unirea culminantă cu dumnezeirea.

Fără îndoială, prezența Domnului cu trupul și cu sângele Său în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului pentru mâncarea Lui de către noi este o mare Taină. Unirea strân-

68. *Omil. 47 la Evanghelia lui Ioan*, la Bareille, tome 14, p. 25-26.

să a acestui trup cu Cuvântul și pnevmatizarea Lui de către Duhul Lui poate explica posibilitatea acestei prefaceri, dar *nu modul* cum se efectuează. Încercarea de a proiecta câteva raze în mister e condusă numai de intenția de a nu-l lăsa cu totul opac, ci de a face mai evidentă profunzimea și complexitatea lui.

b. Prezența trupului și sângelui Domnului în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului. Cuvântul lui Dumnezeu este Rațiunea în care își au originea și modelul rațiunile tuturor lucrurilor. Prin întrupare, Rațiunea divină, făcându-Se Ipostasul trupului omenesc, atrage în cea mai profundă intimitate a Sa rațiunea trupului asumat, ca chip al unei rațiuni din sine. Oarecum El însuși ca Rațiunea dumnezeiască a rațiunilor tuturor fapturilor devine și rațiune a trupului asumat, fără să o desființeze pe aceasta în sine, deci nici trupul. Dar rațiunea trupului Său scufundat în Rațiunea divină se unește acolo și cu rațiunea pâinii și a vinului, care întrețin trupul, sau sunt destinate să fie asimilate de acesta. Prefacerea rațiunilor pâinii și vinului în rațiunea trupului și sângelui, care se produce în planul vieții pământești printr-un întreg proces de asimilare naturală, se produce în sânul Rațiunii divine, datorită intimității supreme în care ajung acolo cu trupul, într-o singură clipă. Astfel, pâinea și vinul Euharistiei rămân fără o temelie a existenței lor în rațiunile lor separate, rămân ca simple chipuri ale rațiunilor lor scufundate în rațiunea trupului Logosului întrupat. Dar în Rațiunea divină, rațiunea trupului asumat își regăsește interpenetrarea deplină și cu rațiunea oricărui alt trup omenesc. Atărnă numai de deschiderea fiecărui om ca să accepte această interpenetrare a rațiunii trupului Domnului cu rațiunea trupului său. Acela poate mânca trupul Domnului, ajungând în strânsă unire cu el în Cuvântul lui Dumnezeu în Care-și are scufundată rațiunea sa. Pnevmatizarea trupului Domnului face transparentă și copleșitoare prezența Ipostasului Cuvântului prin el, încât poate fi primit de cei ce

cred, în trupul lor, într-o supremă unire. Această prezență a trupului pnevmatizat și copleșit de transparența Cuvântului, și ca urmare înviat și nemuritor, dă și trupului nostru acest ferment al nemuririi, al transparenței Cuvântului prin el, al pnevmatizării. Depinde de noi ca să actualizăm sau să asimilăm real, prin contribuția noastră, spre puritate și virtute, aceste calități ale trupului nostru, care înaintează prin aceasta într-o nebănuită subțirime duhovnicească. Dar chiar dacă facem aceasta în modul cel mai deplin, trupul nostru tot rămâne supus legii generale a procesului de slăbire și descompunere prin moarte. Însă calitățile lui noi și spirituale trec și la sufletul nostru, care le va păstra până la învierea de obște, când, cu ajutorul lor va putea să refacă trupul omenesc în stare înviată, adică pnevmatizată, mai ales că atunci Cuvântul lui Dumnezeu, Rațiunea supremă, va aduna rațiunile sau temeliile de existență ale tuturor fapturilor în Sine, unindu-le intim cu Sine însuși.

Unirea intimă a pâinii cu trupul Domnului, ipostaziat în Cuvântul, preface pâinea în trupul Domnului, pentru că aceasta este rațiunea pâinii: să se prefacă în trup. Nu tot așa se întâmplă cu trupul Domnului prin unirea intimă a Lui cu el și nici cu trupul nostru prin unirea cu trupul Cuvântului. Trupul Domnului numai se îndumnezeiește și se pnevmatizează, căci rațiunea lui este să persiste chiar în unirea ipostatică cu Dumnezeu. Cu atât mai puțin se preface în altceva trupul nostru în unirea cu trupul asumat și pnevmatizat de Cuvântul, o dată ce și unul și altul rămân trup. Trupul nostru numai pornește și el pe drumul pnevmatizării și îndumnezeirii, ca și trupul Domnului. Căci rațiunea fiecărui trup este să rămână trupul unei persoane, fie a Persoanei Logosului, fie a unei persoane umane deosebite.

Dar de ce trebuie să se producă unirea trupului și sângelui Domnului cu trupul și cu sângele nostru prin chipul pâinii și vinului? Ca Taină trebuie să ni se facă sensibil actul împărtășirii de trupul nevăzut al lui Hristos prin ceva.

Iar pâinea și vinul sunt elementele fundamentale și cele mai susținătoare ale trupului și sângelui omenesc, cele mai înrudite cu ele. Ele reprezintă și trupul Domnului hrănit de ele, și trupul nostru. Pâinea și vinul sunt natura urcată la starea de aliment și băutură directă a trupului nostru. Prin legea firii din noi, trupul nostru preface în substanța sa aceste substanțe. Tot așa preface și Hristos aceste substanțe, în trupul Său. Dar prin Duhul Său El preface instantaneu pâinea Euharistiei în trupul Său, care e organ de manifestare a Ipostasului și a Duhului Său.

Însă faptul că trupul și sângele Domnului ni se fac prezente prin prefacerea pâinii și vinului, e de natură să aducă o nouă rază în adâncimea misterului prefacerii euharistice. Domnul nu preface în Euharistie pâinea și vinul pentru Sine, ci pentru a Se împărtăși oamenilor care cred, adică pentru că sunt oameni care cred și care doresc să se împărtășească de El sub chipul pâinii și vinului. Credința și dorința aceasta ei și-o manifestă prin rugăciunea liturgică ce culminează în invocarea Duhului Sfânt, făcută de preot în numele comunității liturgice și cu participarea ei, pentru prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului. Prin rugăciuni, prin mărturisirea credinței, prin epicleză, comunitatea s-a unit tot mai mult cu Hristos, nemaivorbind de prezența Domnului în ea prin împărtășirile anterioare, sau de faptul că ea însăși este trupul tainic al Domnului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu atrăgând în intimitatea Sa rațiunea pâinii și vinului, sau coplesindu-le prin Duhul Său cel Sfânt, lucrează și din lăuntrul comunității cu care este într-un anumit grad unit. Comunitatea și pâinea oferită de ea sunt oarecum împreună unite cu Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat. În această ambianță de unire de mai înainte existentă – între Cuvântul întrupat, comunitate și pâine – se produce prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, ca identificare completă a pâinii și vinului cu trupul și sângele Lui, pentru ca acest trup să se

unească sub chipul pâinii și vinului în mod deplin și cu trupul nostru.

Unii teologi catolici au vorbit de trei trupuri ale lui Hristos după prefacerea euharistică: trupul Lui personal, trupul Lui tainic sau comunitatea euharistică și trupul euharistic. Dar alți teologi catolici au observat, pe drept cuvânt, că în realitate nu e vorba decât de un singur trup, pentru că trupul tainic nu e decât o prelungire a trupului personal, iar trupul euharistic e însuși trupul Cuvântului care Se oferă în continuarea comunității bisericești, ca prelungire a trupului Său tainic, care nu anulează distincția dintre ea și trupul personal al lui Hristos, din care se formează mereu trupul Său tainic⁶⁹.

Trupul euharistic nu e decât trupul personal al lui Hristos, pe cale de hrănire mai departe a trupului Său tainic, deschis acestei hrăniri și doritor de ea. Trupul tainic, sau comunitatea euharistică, are pe de o parte ceva în plus față de trupul personal al Domnului, în alcătuirea lui intrând și trupurile credincioșilor; pe de alta, mult mai puțină viață dumnezeiască actualizată, decât cea a trupului personal al Domnului, și de aceea e capabilă și dornică să se hrănească continuu din acel trup, iar Domnul îi dă mereu trupul Său sub forma trupului euharistic. Comunitatea se predă Domnului cu setea de a reduce ceea ce o deosebește de trupul Domnului și de a se umple mai mult de El; iar Domnul Se predă ei, venind în întâmpinarea trebuinței și cererii ei, pentru a o umple mai mult de Sine. În sensul acesta, Hristos e pâinea cea cerească ce pururea se dăruiește spre mâncare și niciodată nu se sfârșește și niciodată nu astâmpără definitiv trebuința de hrană a credincioșilor și a comunității bisericești. Prefacerea pâinii pământești în pâine cerească și împărtășirea sa comunității este, astfel, un act al Domnului, dar provocat și de trebuința simțită și de cere-

69. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 86-87.

rea comunității euharistice. În prefacerea și în împărtășirea euharistică are loc un act de împlinire organică a ceea ce este deja în Biserică, dar și o venire a Domnului ca surplus în sânul ei.

În iubirea dintre oameni, fiecare dă și cere pururea. În iubirea euharistică, comunitatea numai cere și Hristos numai Se dă. Dar și cererea e din puterea a ceea ce are deja și are importanță în realizarea iubirii și în primirea ei; în sensul acesta, are și ea un rol pozitiv în producerea acestei noi veniri a lui Hristos, care pe de altă parte este în ea și deci vine și din ea. De aceea Euharistia nu poate avea loc decât în Biserică și împărtășirea de ea, la fel.

3. Euharistia ca Jertfă și ca Taină

Dacă prin Taină Dumnezeu ne împărtășește lucrarea Sa, ca har și ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre și însăși ființa noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mișcări: de la noi la Dumnezeu și de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex și mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simțiri, acte și semnificații ce pornesc de la noi spre Dumnezeu și de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o față umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură și de Sus, ca să-i dea direcția spre cer, spre exterior și spre interior.

Aspectul de Jertfă și cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca Jertfă ea este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălțăm și ne împărtășim de sfințirea și de binecuvântarea Lui⁷⁰. Și chiar Taina este o Jertfă, căci tru-

70. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 688 A: "Căci se spune că se sfințește ceea ce se aduce lui Dumnezeu". Sau: "Jertfa sfințește pe cel ce se atinge de ea. Căci de cele sfinte ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru a ne împărtăși de Sfântul Hristos prin jertfa negrăită, duhovnicească" (*ibid.*, cartea XII, col. 829 A). Sau: "Măncând Pâinea din cer, adică pe Hristos, sau jertfa nesângeroasă, suntem binecuvântați" (*ibid.*, cartea XIII, col. 853).

pul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit și înviat și ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălțăm și înaintăm spre înviere.

De altfel, toate Tainele au nu numai caracter de Taină, ci și de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi și ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă și nouă. În Botez El ne sădește o viață nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința e harul iertării care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste. Preoția e consacrarea celui ce se hirotonește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii și dăruirii adevărate, îmbinată cu o înfrânare a egoismului.

Prin acestea toate, Tainele stau într-o legătură cu jertfa lui Hristos. În toate Tainele primim puterea de a ne jertfi, din starea de jertfă a lui Hristos. Nu din amintirea jertfei Lui de pe Golgota, căci în acest caz puterea și-ar da-o omul și deci Tainele n-ar mai fi Taine, ci dintr-o stare actuală de jertfă a Lui, care e o prelungire a predării Sale ca om Tatălui, predare pe care, aflându-Se El în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă; dar după moartea trupească o menține ca predare spirituală totală a umanității Sale Tatălui, pentru a fi umplută desăvârșit de dumnezeire, care o ține ridicată la starea de înviere, înălțare și pnevmatizare.

În Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși trupul Său în această stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credincioșii urcă spre ea, sau se pregătesc pentru primirea deplină a lui Hristos, la început prin Taina Botezului și a Mirungerii, iar după aceea, dacă au făcut păcate, prin Taina Pocăinței, sau în orice caz prin post și printr-o deosebită ferire de gânduri și de fapte necuvenite. Astfel, întăriți de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi și

puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții lor lui Dumnezeu și Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semenii.

Protestantismul, socotind că problema mântuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca jertfă, ci și să ia temelia tuturor Tainelor, al căror conținut interior e puterea stării de jertfă actuală a lui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mântuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menținut Euharistia ca Jertfă și toate celelalte Taine pe baza tradiției Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de alte explicații neconvingătoare ale caracterului de jertfă al Euharistiei și nu mai vede strânsa legătură între împărtășirea credincioșilor de Hristos și starea Lui de jertfă; ci o vede numai ca unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie și de înviere. Deci separă caracterul de taină al Euharistiei de cel de jertfă, și, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de jertfă. Iar acest fapt stă în legătură cu eliminarea eforturilor ascetice din viața credincioșilor, afirmându-se numai importanța semnelor de putere, neobservând că *o putere lipsită de trăsătura ascetică devine o putere de caracter lumesc, neduhovnesc*.

Dispoziția activă de jertfă echivalează cu mișcarea de convergență; dar nu numai între Fiul lui Dumnezeu devenit om și cei ce cred în El, ci și între toți aceștia. Căci voia lui Dumnezeu cu care se pun ei de acord, voiește ca ei să se afle în raportul de jertfă și de convergență și între ei.

Creștinismul afirmă credința că contradicția este expresia păcatului, iar jertfa, departe de a fi contrară mișcării, este mișcare de convergență spre înaintare. Mișcarea nu-și pierde astfel noima prin întoarcerea ei eternă în cerc, ci duce pe parteneri la o cunoaștere mereu mai aprofundată

a infinității ființei și dragostei treimice, ceea ce dă putința unei participări veșnic noi la această infinitate a persoanelor umane.

Tainele, întreținând în viața credincioșilor în Hristos puterea lor de a se jertfi fără sfârșit, susțin în ei prin aceasta mișcarea de convergență și de înaintare nesfârșită.

În Euharistie Hristos Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea spre Tatăl. Deci pentru aceasta Se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca o dată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. "Așadar în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți"⁷¹; sau: "Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți în chip favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El"⁷².

Dar Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartă patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: "Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viață evanghelică și, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul"⁷³.

Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne

71. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, cartea XVII, P.G. 68, 1096 B.

72. *Ibidem*, cartea XVI, col. 1016 B.

73. *Ibidem*, col. 1013 D.

aducă, prin împreuna-noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce, și El în noi care ne aducem: "După ce S-a sculat din morți Emanuel, noul rod al omenirii întru nestricăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în fața lui Dumnezeu și Tatăl (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuși sub vederea Lui (căci este pururea împreună cu El și nu e lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vărtos pe noi cei ce eram în afara feței și sub mânia Lui din pricina neascultării în Adam"⁷⁴. Sau: "Fumul ce se ridică din Miel dimineața și spre seară e un tip al Celui ce dimpreună cu noi și din mijlocul nostru Se înalță spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine și viața celor ce au crezut în El"⁷⁵.

Aceasta se datorează mai ales faptului că El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie să ne însușim jertfa Lui cea pentru noi, ca și El să-Și însușească jertfa noastră în mod actual, aducând-o ca jertfă a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, și mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. "Căci în Hristos este aducerea noastră și prin El ne apropiem noi cei întinați. Dar ne îndreptăm prin credință și ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă, nemaiaivându-ne pe noi înșine, ci pe Hristos în noi, buna mireasmă duhovnicească"⁷⁶.

Pâinea adusă ca prescură lui Dumnezeu e ceea ce întreține viața oamenilor, deci comunitatea anunță prin gestul acesta că pune însăși viața ei la dispoziția lui Dumnezeu. Dar pâinea ca și viața proprie o au oamenii ca dar de la Dumnezeu. În pâinea pe care o aduc lui Dumnezeu

74. *Ibidem*.

75. *Ibidem*, cartea XVII, col. 1113 B.

76. *Ibidem*, cartea XV, col. 973 B.

întorc deci acest dar, sau condiția vieții lor și deci însăși viața lor în devenire, lui Dumnezeu. Dar prin coborârea Duhului Sfânt pâinea oferită sau viața oferită ca dar e prefăcută în trupul lui Hristos, care dându-se credincioșilor, ca un dar superior, înalță toată viața lor la o stare îndumnezeită. Dar, ca să prefacă pâinea oferită de comunitate în trupul Său, Hristos trebuie să o ia în Sine ca o jertfă a acesteia. Euharistia se constituie astfel ca un dialog și ca o întâlnire de daruri între oameni și Dumnezeu în Hristos, ca o culminare a acestui dialog și întâlniri. Dialogul acesta se desfășoară nu numai în viață, ci și de-a lungul întregii Liturghii, înălțându-se până la treapta culminantă pe care o ia în Euharistie.

Nu există nici o separație individualistă între jertfa lui Hristos și jertfa noastră. E o întâlnire deplină între Hristos și noi, o comunicare intimă în dispoziția de jertfă și în starea de jertfă a Lui și a noastră. Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos și ne încadrează în jertfa Lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi, ca jertfă a noastră adusă de El, sau face a Lui jertfa noastră. "Fiecare își oferă viața sa ca dar Dumnezeului atotstăpânitor"⁷⁷. Dar ea e încadrată de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.

Dar, precum nu există o separație individualistă între jertfa mea și a lui Hristos, așa nu există nici între jertfa mea și a celorlalți. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunității. Iar comunitatea bisericească s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rugăciunile ei, prin toate declarațiile ei de predare lui Dumnezeu, declarații în care se exprimă simțirile ei: "Pe noi înșine și unul pe altul, și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Ea se ridică spre unificarea cu Hristos prin rugăciunile de cerere a Duhului Sfânt peste viața ei și, în momentul culminant, prin invocarea Duhului Sfânt, când preotul spune: "Trimite Duhul

77. *Ibidem*, cartea XVI, col. 1013 D.

Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte".

Duhul preface jertfa de pâine și de vin a comunității, a vieții ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tatălui, dar apoi îl dă spre mâncare și băutură comunității, pentru ca ea să se umple și mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a prefăcut pâinea și vinul în trupul și sângele Său, aducându-Se Tatălui și împărtășindu-Se credincioșilor sub chipurile acestora.

Trupul Său personal jertfit se întâlnește cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea și în vinul euharistic. Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunității, sau jertfa ei ca să o prezinte astfel în Sine, și pe aceasta, Tatălui. Comunitatea, deși prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută în trupul Lui, nu se confundă totuși cu trupul lui Hristos cel personal, ci rămâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezervă infinită de daruri. Comunitatea și-ar pierde în cazul confundării în Hristos cel personal caracterul *comunității de persoane*, depersonalizându-se. Credincioșii păstrează totdeauna conștiința că prin Hristos se aduc și ei înșiși, deși se aduc prin puterea lui Hristos și prin aceasta îi aduce și Hristos. Îi aduce însă în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate.

Mai ales în momentul împărtășirii, comunitatea, deși strâns unită în El de mai înainte, primește numai trupul lui Hristos. Căci totdeauna Hristos rămâne distinct de ea ca Cel ce Se împărtășește. Unitatea cu Hristos trece prin diferite gradații, dar totdeauna persoanele credincioșilor rămân distincte, ca parteneri ale dialogului și ca cele ce se împărtășesc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împărtășire, sau ca cele care se împărtășesc în vreo anumită privință de ele însele. Iar aceasta se întâmplă și cu comunitatea: oricât de unită ar fi cu Hristos, ea e totdeauna cea care se împărtășește de Hristos, și Hristos, Cel care Se dă spre împărtășire. Niciodată comunitatea nu se împăr-

tăsește și de ea însăși. Caracterul personal distinct al credinciosului și faptul că se împărtășește numai de Hristos și nu și de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la Împărtășanie: "Împărtășește-se robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup și sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos".

Ca în toate Tainele, așa și în Euharistie, prin Taină se inaugurează o relație personală sau o treaptă nouă a relației personale a lui Hristos cu fiecare persoană, deși aceasta are loc în cadrul comunității, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se dăruiesc persoanelor, pentru că lor li se încredințează răspunderea pentru actualizarea și dezvoltarea lor, prin eforturile unei vieți de jertfă, din puterea jertfei lui Hristos.

Dialectica asumării noastre ca jertfă în Hristos și menținerii noastre distincte se concretizează și în faptul că, pe lângă prescura din care se ia agnețul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincioșii aduc și prescurile din care se iau părțile care sunt așezate în jurul agnețului, împreună cu ale Sfinților și a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenită înainte de sec. XI. Se știe dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după proaducerea darurilor⁷⁸. Aceasta înseamnă că jertfele credincioșilor se considerau și atunci că sunt asumate de Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea de personalizării jertfelor credincioșilor, s-a socotit necesar să se precizeze și persistența lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părțile lor lângă agneț.

În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede pe de o parte incluși ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alții, pe de o parte converg între ei, pe de alta se dis-

78. Pr. Petre Vintilescu, *Liturghiile bizantine*, București, 1943, p. 26.

ting, sau mor loruși, numai unei existențe individualiste, separate, și nu de tot, nu unei vieți de săvârșire a binelui, expresie a responsabilității personale. "Așadar, și noi în Hristos ne vom opri de la străduințele pământești, împlinind sabatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfinte, adică de la datoria de a aduce lui Dumnezeu jertfe duhovnicești și daruri spirituale. Ci pășind pe urmele lui Hristos, după cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi înșine"⁷⁹.

De aceea nu s-a adoptat ideea că aceste miride, reprezentând jertfirea vieții personale a credincioșilor, s-ar preface și ele în trupul lui Hristos. Desigur, cu atât mai puțin se putea admite ideea că ele se prefac în trupurile celor ce le aduc. Aceasta ar fi implicat ideea că credincioșii se împărtășesc și cu ei înșiși sau cu alții, lucru care a voit să se evite prin introducerea miridelor. Astfel, s-a conciliat faptul că credincioșii se împărtășesc de trupul lui Hristos, cu faptul că ei rămân chiar prin împărtășire într-o existență distinctă de Hristos, mai bine zis, neconfundată cu a Lui. Dialectica unității credincioșilor în Hristos, dar fără împărtășirea unora de alții ca de trupul lui Hristos, ci numai de puterea lui Hristos ce iradiază din toți, sau din unii mai mult, iar din alții mai puțin, s-a concretizat pe de o parte prin prefacerea jertfei de pâine a comunității în trupul lui Hristos, pe de alta, prin așezarea tuturor miridelor pentru credincioși în jurul agnețului.

În comuniunea trupului tainic al Domnului intră și sfinții, și mai ales Maica Domnului. Într-un fel, părțile lor reprezintă predarea lor tainică lui Dumnezeu, după asemănarea lui Hristos; într-alt fel, închinarea tuturor biruștelor lor duhovnicești ca daruri aduse lui Hristos, în calitate de dovezi ale rodirii jertfei Lui în ei, ca pilde ale ei spre urmare

79. *Op. cit.*, cartea XVI, col. 1026.

de către cei vii⁸⁰. Deși uniți la maximum cu Hristos, totuși ei sunt și prin miride reprezentați ca persoane distincte; și tocmai de aceea nu se prefac nici ele în trupul lui Hristos, precum nu se prefac nici în trupurile lor; pentru că nu ne împărtășim nici cu ei, ci ne bucurăm doar de iradierea puterii lui Hristos prin ei. De aceea ei sunt pomeniți pentru a slăvi pe Hristos și jertfa Lui, dar și spre slăvirea lor. Sfântul Chiril al Alexandriei zice undeva în scrierea *Închinare în Duh și Adevăr*: "Biruințele sfinților sunt daruri ce trebuie închinat lui Hristos, Arhiereul tuturor, și nu trebuie să rămână nearătate popoarelor"⁸¹.

Dar e de remarcat că nu numai Hristos Se aduce pe Sine și aduce și comunitatea ca jertfă, ci și comunitatea, aducându-se pe sine jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Îl aduce pe Hristos. Prin aceasta se afirmă și mai mult persistența comunității ca comunitate de persoane și reciprocitatea dintre Hristos și comunitate în aducerea jertfei. "Încă aducem Ție această jertfă cuvântătoare și fără de sânge și cerem și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte!".

Aceasta arată că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor⁸². Dar arată și că aducerea jertfei implică și o anumită sfințire a comunității prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Taină. Credincioșii se aduc pe ei, oferind pâinea și vinul amestecat cu

80. În sensul acesta se predau și ei ca jertfe "deci mintea sfinților e sfințită, viața lor e sfântă, mai presus de plăcerea trupească, liberă de grijă lumească, frumoasă prin cugetul ei măsurat și neîmprăștiat spre cele din lume. Pentru aceea se predau Lui spre miros de bună mi-reasmă" (Sfântul Chiril al Alexandriei, *op.cit.*, cartea XVI, col. 1021 C).

81. *Ibidem*, cartea XVII, col. 1112 A, cartea XII, col. 736, 768.

82. Nicolae Cabasila afirmă aceasta în P.G. 150, col. 440 D. A se vedea studiul lui Ene Braniște: *Explicarea Liturghiei după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 87-96.

apă, care reprezintă însăși substanța vieții lor. Intenția de a se aduce pe ei înșiși în aceste daruri se arată și prin rugăciunile cu care însoțesc această aducere, care exprimă mai clar însăși dăruirea lor duhovnicească. Pentru că cel ce se roagă, se dăruiește lui Dumnezeu.

Mai trebuie amintit că substanțele destinate să se prefacă în trupul credincioșilor sunt în același timp substanțele principale din care s-a constituit și trupul lui Hristos: pâinea, vinul și apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul și sângele lui Hristos și, pe calea aceasta, în trupul și sângele credincioșilor. Unirea comunității cu Hristos în rugăciune sporește puterea duhovnicească prin care se săvârșește această prefacere. Căci totul se înduhovnicește din puterea trupului înduhovnicit al lui Hristos.

Totuși, întrucât sfințirea deplină depinde de împărtășirea de jertfă, se intercalează o distanță între momentul prefacerii sau al realizării Euharistiei ca jertfă și cel al împărtășirii, sau al realizării ei ca Taină. Acest spațiu e umplut de rugăciuni, pentru pregătirea credincioșilor în vederea împărtășirii cu trupul și cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertfă și în aspectul de Taină e indicat de însuși faptul că credincioșii se împărtășesc sub chipul pâinii și vinului, și preotul declară la fiecare credincios că se împărtășește de trupul și de sângele Domnului, dar și de frângerea trupului imediat înainte de împărtășire și de rostirea concomitentă a cuvântului: "Se sfărâmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfărâmă și nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururea și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește". Chiar sfințirea credincioșilor ce se împărtășesc este un efect al împărtășirii de jertfă, însemnând o și mai deplină transpunere a credincioșilor în starea de jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Propriu-zis, *de-abia prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca Taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar și pentru*

sfințirea credincioșilor; abia acum se rostește numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele.

Frângerea trupului dinainte de împărtășire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă nașterea Domnului, și arată că încă în ea era implicată destinația Lui pentru Cruce și pentru împărtășire. Această rânduire a Lui de la naștere ca să fie jertfit, Îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci și după Înviere și Înălțare, ca să ne putem împărtăși de El în stare de jertfă, pentru a ne însuși și noi această stare.

De aceea, credincioșii ortodocși se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziția lor spre jertfă. Din această învățătură a Părinților bisericești despre starea de jertfă a lui Hristos după Înviere a rezultat și ideea lui Nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e trupul jertfit al Lui⁸³.

Neștiind de această stare de jertfă în continuare a lui Hristos, pentru că teoria juridică a satisfacției nu cuprinde acest aspect, teologii catolici au căutat soluții artificiale și neangajante pentru viața noastră la întrebarea despre esența și momentul actului de jertfă în Euharistie; adică plasaarea ei la proscomidie sau la împărtășire, reducerea actului de jertfă la înfățișarea trupului și sângelui despărțite sub chipul pâinii și vinului, distrugerea intenționată prin prefacere, transpunerea lui Iisus în stare de mâncare etc.⁸⁴.

Dar Biserica afirmă și o împărtășire în viața viitoare, de Hristos cel jertfit și înviat, pe care o anticipează împărtă-

83. M. Jugie numește această soluție "subtilă și ingenioasă" (la Ene Braniște, *op. cit.*, p. 92). De fapt ea nu e o soluție personală, ci învățătura de totdeauna a Bisericii despre starea de jertfă a lui Hristos după înviere, pentru ca jertfa Lui să fie mereu putere de jertfă pentru noi.

84. H. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 397-398.

sirea în timpul de acum cu același Hristos. În această împărtășire eternă se încheie *iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos*. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a economiei dumnezeiești, acea unire desăvârșită între creație și Hristos, în care "Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28).

4. Preotul ca săvârșitor al Euharistiei

Săvârșitorul văzut al Euharistiei este preotul sau episcopul ca organ al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii. Credincioșii trăiesc în aceasta faptul că Hristos care Se aduce pentru ei este deosebit de ei; și ca atare Se folosește de o persoană deosebită de ei și rânduită de El însuși printr-o sfințire specială, ca organ al săvârșirii văzute a Tainelor. Preotul e sfințit printr-o sfințire specială, cum și Hristos însuși a fost sfințit, ca om, de Tatăl prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertfă.

Aceasta leagă Euharistia de Biserică. Fiindcă episcopul sau preotul sunt sfințiți de Dumnezeu în Biserică și pentru Biserică, având să săvârșească Tainele în ea și pentru ea. Căci Hristos care e în cer e același care e și în Biserică, ea fiind trupul Lui tainic; nu e alt Hristos cel din cer, decât cel din Biserică. Iar în spatele preotului stă Biserica. El înalță rugăciunile ei, comunitatea îl acompaniază, el aduce jertfa lui Hristos, ca jertfă pentru Biserică și într-alt sens ca jertfă a Bisericii. Episcopul și preotul nu au luat de la ei această calitate și deci nu aduc de la ei înșiși pe Hristos ca jertfă, ci Hristos trebuie să indice și să sfințească în acest scop o persoană deosebită. Dar aceasta o face în Biserică. Aceasta mai ales că Hristos Se aduce jertfă nu pentru unul singur, ci pentru toți, pentru întreaga comunitate, sau pentru Biserica locală⁸⁵. De aceea nu se poate face cineva de la sine

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, cartea X, col. 673. "Emanuel a fost hirotonit, de Dumnezeu și Tatăl, Legiutor și Arhiereu peste noi (Evr. 9, 14), aducându-Se pe Sine însuși jertfă pentru noi". Dar și Aaron, ca chip mai apropiat al nostru, a fost hirotonit de Sus (col. 672).

aducător al jertfei lui Hristos pentru toată comunitatea. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că așa precum în Legea veche numai în Ierusalim se putea jertfi mielul pascal, așa în Legea Noului Testament numai în Biserică, prin preotul legiuit, se poate aduce Hristos ca jertfă. "Căci singurul loc cuvenit tainei lui Hristos este sfânta cetate, adică Biserica, în care este preotul legiuit și prin mâini sfințite se săvârșesc cele sfinte... Așadar ereticii care strâmbă cele drepte disprețuiesc legea cu privire la aceasta, căci jertfesc Mielul nu în sfânta cetate, nici prin mâinile celor aleși prin Duhul pentru sfânta slujbă, ci, cum spune Sfântul Pavel, răpindu-și loruși cinstea și aducând jertfă în tot locul"⁸⁶.

În afară de aceasta, credincioșii trebuie să trăiască faptul că nici jertfele lor personale, reprezentând viața lor ca jertfă, nu le prezintă Tatălui ei înșiși, ci prin Hristos, iar aceasta se arată în faptul că El rânduiește persoana umană prin care săvârșește vizibil actul primirii jertfelor și rugăciunilor lor pentru a le prezenta Tatălui. Altfel, raportul lui Hristos cu credincioșii se subtilizează într-o simțire subiectivă în care e foarte greu de distins realitatea Lui obiectivă, adică într-o iluzie.

Preotul dă fermitate simțirii sale și a credincioșilor că prin el lucrează Hristos, prin importanța ce o are în slujba lui rugăciunea Bisericii pentru comunitate și pentru credincioși. Importanța lui e implicată în smerenia lui, manifestată în rugăciunea autorizată de Hristos și de Biserică. În aceasta se simte prezența lui Hristos. Prin rugăciunea Bisericii el se supune lui Hristos, așteptând totul de la El, dar se și unește cu El. Și nu se supune și nu se unește ca persoană particulară, ci ca reprezentant al comunității și al credincioșilor, căci el se roagă pentru comunitate și pentru credincioși și în el și cu el se roagă comunitatea și credincioșii. El însuși își face inima largă în rugăciune, încât simte

86. *Op.cit.*, cartea XVII, col. 1085.

cum cuprinde comunitatea și pe credincioși, rugându-se în rugăciunea lui. De aceea în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e și comunitatea în el, o comunitate ce se oferă prin rugăciune și prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesară de aceea unitatea comunității în credința cea dreaptă și în rugăciunea ce rezultă din ea, deci și unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată și susținută de rugăciunea și credința preotului că Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor o dată cu sfințirea comunității⁸⁷. De aceea Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice și împărtășirea cu cei de alte credințe.

Eliminarea epiclezei în liturgia catolică stă în legătură cu diminuarea importanței rugăciunii preotului și a comunității în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta, și cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvintelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină, deci a unor cuvinte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanța rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a simțirii smerite a lucrării Duhului lui Hristos care lucrează prin el și ca mijloc de trăire vibrantă a rugăciunii comunității, unită în el și cu el, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde înșii se roagă separat, sau caută o unitate a rugăciunii lor în vaga simțire mo-

87. N. Nissiotis, "Eucharistic Worship and Intercommunion", în rev. *Oikumene*, nr.6, dec. 1962, publicată de departamentul "Jeunesse" al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. "Trebuie văzută plenitudinea liniilor verticale și orizontale ale prezenței trupului lui Hristos, reprezentând integralitatea tainei Bisericii, care este trupul lui Hristos și se unește cu El în jertfa euharistică. Nu e aici un act izolat, nu sunt numai elemente obiective, nu e un moment magic al prefacerii materiei". Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Nestle, 1959, p. 251: "Greșeala doctrinei e de a se ocupa cu obiectul, și nu cu subiectul, cu pâinea, și nu cu omul". Desigur însă că e necesar să accentuăm că nu trebuie văzută unirea omului cu Hristos în afara materiei, căci trupul e legat indisolubil de materie. Și, la fel Hristos, prin întrupare.

mentană, iar prefacerea nu e legată de rugăciunea comunității unite în Hristos, care își trăiește această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă și văzută ca centru obiectiv de convergență a ei. Așa e cazul în protestantism. Ea se slăbește și acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menținerea unității Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult ca unitate impersonală și antipersonală, dezlegată de Hristos, cum e cazul în catolicism, unde de asemenea prefacerea nu e legată de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos.

În Biserica Ortodoxă, toate Tainele se săvârșesc prin Duhul Sfânt, invocat prin rugăciunea preotului ca rugăciune a Bisericii și ca expresie a conștiinței smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii, că deci rugăciunea lui e rugăciunea Bisericii și a fiecărui credincios, făcută din puterea Duhului prezent în Biserică și venind în Biserică. În conștiința acestei smerenii preotul sau episcopul constată că Taina se săvârșește, în urma acestei rugăciuni, de Duhul lui Hristos și nu declară că el o efectuează. El spune: "Botează-se", nu "Eu te botez" etc. Totuși această smerenie nu înseamnă anularea persoanei lui, căci fără persoană nu e rugăciune și fără o persoană în care se concentrează rugăciunea tuturor nu se realizează concret unitatea comunității.

În catolicism se trece de la afirmarea rolului individual al preotului, lucrător mai mult prin declarații decât prin rugăciuni, la socotința că rolul lui în Taine nu e indispensabil, văzându-se unitatea eficientă a Bisericii într-o persoană depărtată. Și în legătură cu aceasta nu se pune accent nici pe relația personală a primitorului Tainei cu preotul săvârșitor ca organ văzut al lui Hristos⁸⁸. Astfel Botezul

88. Se pune însă mare accent pe această relație în pastorație. Dar o pastorație ale cărei legături cu Tainele prin rugăciune nu se cultivă, nu riscă să devină un mijloc de manevrare lumească a credincioșilor?

poate fi săvârșit nu numai la necesitate fără preot, cum e și în Biserica Ortodoxă, ci chiar în afara Bisericii. Confirmarea e săvârșită de episcop. Taina Nunții o săvârșesc cei ce se căsătoresc, preotul fiind doar martor. Hirotonia o săvârșește episcopul. În Mărturisire penitentul trăiește o relație cu legea divină și bisericească abstractă, nu cu fața preotului reprezentând fața personală iubitoare a lui Hristos. Maslul, ca extremă ungere a muribundului, nu mai are în acesta un partener conștient al relației cu preotul. Rămâne singură Euharistia, în care rolul preotului își păstrează necesitatea, dar fără epicleză ca rugăciune care accentuează calitatea lui de persoană ca centru al rugăciunii comunității, transsubstanțierea făcându-se oarecum de la sine, prin repetarea cuvintelor de instituire ale Mântuitorului.

Astfel scăzând rolul preotului ca persoană, scade și importanța relației și a angajării personale a primitorului cu preotul; acesta nu mai e numit pe nume. Preotul declară numai: "*eu te botez*", "*eu te absolv*", "*trupul lui Hristos*". Aceste cuvinte se pot referi la oricare ins dintr-o masă uniformă și indistinctă. Exercițiul unei puteri asupra unei Biserici a cărei unitate e concepută ca aceea a unei mase, nu ca o unitate a persoanelor ce se întâlnesc prin rugăciune, stă în legătură cu acest fel de a administra Tainele unor înși neindicați pe nume. Puterea jurisdicțională a papei, nelegată de o Taină specială în originea și practicarea ei, chiar când vrea să se considere "primat de slujire", nu e primat de rugăciune, pentru că în acest caz n-ar putea fi primat de jurisdicție.

Alt fel de primat nu poate exista. Căci episcopii și preoții care sunt slujitori în rugăciune nu reduc pe cei pentru care se roagă la o unitate de masă. Ba, mai mult, ei înșiși se roagă unii pentru alții.

Protestanții neagă preoția slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a lui Hristos ca jertfă în fața Tatălui pentru credincioși și trebuința acestor-

ra ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării jertfei lui Hristos și necesitatea jertfei credincioșilor, socotind că mântuirea a fost obținută prin jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care e echivalentul substitutiv juridic al păcatelor omenirii odată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei jertfe, pentru ca cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos cel ce continuă să fie în stare de jertfă, nemaitrăindu-și lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preoției slujitoare are ca bază concepția despre o mântuire realizată în mod exterior într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credința ca act pur subiectiv al celor ce vor să-și însușească această mântuire, fără o angajare în curentul lucrării mântuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare.

Numai accețiunea mântuirii ca dependentă de lucrarea obiectivă mântuitoare a lui Hristos, în continuare, face necesar și pe preot ca organ văzut, prin care Hristos săvârșește în continuare această lucrare, în care este antrenat și credinciosul cu toată ființa lui văzută și nevăzută, sau Căruia el trebuie să I se deschidă și subiectiv. Și numai această accețiune nu duce la un primat de jurisdicție. Mântuirea noastră depinde de continuarea lucrării de Sus a lui Dumnezeu, nu de simpla noastră decizie subiectivă de a accepta că Hristos ne-a mântuit pe Golgota, nici de o atribuire a meritelor lui Hristos pe seama noastră, fără rugăciune. Faptul acesta trebuie concretizat în lucrarea obiectivă vizibilă a preotului, prin care lucrarea lui Hristos ne atrage și pe noi în ea.

În privința aceasta Legea Noului Testament împlinește pe cea a Vechiului Testament. Căci așa cum acolo erau necesare jertfe obiective prin preoți, aici trebuie să se aducă jertfa obiectivă a lui Hristos prin preotul ca organ văzut al Lui. Deosebirea e numai că jertfele obiective aduse în Ve-

chiul Testament nu erau suficiente pentru a aduce harul mântuitor, adică nu dădeau putere credincioșilor să se jertfească împreună cu Hristos cel aflat în continuare în stare de jertfă, pentru că nici nu Se arătase Hristos. Numai în Noul Testament jertfa obiectivă a lui Hristos, adusă în continuare și extinsă în noi, are puterea transformării noastre, a celor ce credem. Prin preoția de atunci nu lucra Hristos, prin cea de acum lucrează Hristos asupra celor ce cred.

Sfântul Chiril al Alexandriei vede preoția Noului Testament preînchipuită de cea a Vechiului Testament. Amintind de datoria preoților din Vechiul Testament "de a păzi preoția lor și toate cele de la jertfelnic și cele din lăuntru capetetesmei" (Num. 3, 6-10), Sfântul Chiril zice: "Iar dacă ar vrea cineva să cerceteze și rânduiala Bisericii, s-ar minuna pe drept cuvânt de preînchipuirea din lege. Căci episcopilor, ca unora ce au primit conducerea, și celor cu un grad mai mic, adică preoților, li s-a încredințat jertfelnicul și cele din lăuntru capetetesmei"⁸⁹.

Departate de a slăbi conștiința credinciosului că se află în fața lui Dumnezeu, prezența preotului cu lucrarea lui obiectivă dă fermitate acestei conștiințe, prin faptul că face simțit pe Dumnezeu ca for obiectiv real în fața omului, for neclătinat de instabilitatea simțirilor subiective, despre care cel ce le are nu știe dacă au sau nu un conținut corespunzător obiectiv și deci un temei obiectiv. Dar această prezență nemijlocită a lui Hristos cu jertfa Lui în fața credincioșilor și în ei, e slăbită pe de altă parte de un primat de jurisdicție în Biserică.

D

Taina Mărturisirii

Taina Euharistiei urmează, la începutul vieții în Hristos, după Taina Botezului și cea a Mirungerii, desăvârșind uni-

89. *Op. cit.*, cartea XIII, col. 847.

rea cu Hristos a celor intrați în Biserică. În cursul vieții creștine ulterioare, ea urmează însă de obicei după Taina Mărturisirii, întrucât întărește din nou unirea cu Hristos a celui ce prin păcate a pus o distanță sau o contradicție între sine și Hristos. Prin mărturisire iese din această despărțire. Pentru cei ce n-ar săvârși nici un păcat după Botez, sau ar dezvolta atât cât se poate puterile date lor la Botez, Euharistia ar putea fi împărtășită fără Taina Mărturisirii, cu scopul unic de a uni pe aceia tot mai mult cu Hristos, sau de a alimenta continuu viața lor din Hristos. Dar întrucât nu există om care să nu greșească, sau să dezvolte deplin puterile ce i s-au dat prin Botez, prin cea a Mirungerii și prin Euharistie la început, Euharistia se împărtășește după mărturisirea greșelilor sau datoriiilor neîmplinite și după iertarea lor în Taina Pocăinței.

Taina Mărturisirii, sau a Pocăinței, constă în iertarea păcatelor, celor ce le mărturisesc și se căiesc pentru ele, de către episcop sau preot - în mod văzut, și de către Hristos - în mod nevăzut.

1. Instituirea Tainei și practicarea ei de la începutul Bisericii

Taina aceasta a fost instituită de Hristos prin faptul că El însuși a săvârșit-o, acordând cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane și prin faptul că a dat puterea iertării păcatelor și ucenicilor Săi și urmașilor acestora.

De fapt, cel dintâi care a săvârșit această Taină este Hristos, prin iertarea păcatelor acordată numeroaselor persoane care mărturiseau credința în El, cerând ajutorul Lui și prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor și acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui. În cele mai multe cazuri Hristos a împărtășit harul vindecării și implicit al curățirii de păcate prin mâna Sa, sau printr-o materie atinsă de mâna Sa și pusă în contact cu cel bolnav, sau printr-o putere ce iradia din trupul Său, sau pur și simplu prin apro-

pierea celui bolnav de El și prin cuvântul Lui plin de puterea Lui dumnezeiască, deci printr-o relație personală directă cu cel bolnav (Mt. 9, 28-29; 9, 22; 9, 25; 8, 3 etc.).

În preajma înălțării la cer, dat fiind că nu va mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, dă putere ucenicilor Săi ca să acorde această iertare. Această putere le-o dă, comunicându-le Duhul Său cel Sfânt. Puterea aceasta este propriu-zis puterea Lui însuși, lucrând în ei. De aceea, iertarea acordată de ucenicii Lui și de urmașii acestora este acordată de Hristos însuși, adică este o iertare acordată în cer. "Și grăind acestea, a suflat și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, iertate vor fi; și cărora le veți ține, ținute vor fi" (In 20, 22-23). E o putere pe care le-a făgăduit-o Iisus ucenicilor de mai înainte, pregătindu-i pentru acest dar: "Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer" (Mt. 18, 18). În sensul că Cel ce iartă prin preoți este Hristos însuși, trebuie să înțelegem cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: "Câte le fac preoții jos le întărește Hristos sus și judecata robilor o confirmă Stăpânul". Căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur: "Ei au fost ridicați la această putere, întrucât s-au mutat mai înainte în cer și au depășit firea omenească și s-au eliberat de patimile noastre"⁹⁰. Adică preoții înșiși "s-au mutat la cer", unindu-și judecata lor cu judecata lui Hristos, într-o totală libertate de patimi și de necăutare la fața omenească, sau lăsând judecata lui Hristos să se exprime prin ei.

Putința manifestării puterii Sale prin alte persoane a arătat-o Iisus cât a fost încă pe pământ, vindecând persoane de la distanță, prin persoane care au stat în relație nemijlocită cu El (Mt. 15, 28). Dar puterea specială și permanentă de a ierta păcatele o dă Hristos ucenicilor Săi și urmașilor lor, nu tuturor celor ce au ajuns în legătură cu El;

90. *Despre preoție*, III, P.G. 48, col. 645.

și o dă printr-un act verificabil obiectiv, ca să se vadă că nu se fac stăpâni pe puterea lui Hristos prin voința lor.

Numai persoanele alese de Hristos într-un mod obiectiv verificabil, cum au fost aleși și Apostolii, pot avea și pot exercita puterea lui Hristos cu seriozitate și pot fi luați în serios de ceilalți în exercitarea ei, având atât cei aleși, cât și ceilalți în acest fapt garanția obiectivă că ei au fost aleși de Hristos. Garanția aceasta o au în faptul că cei aleși au fost arătați ca atare de către Duhul Sfânt printr-un act de consacrare săvârșit în Biserică și garantat de Biserică, prin invocarea Acestuia de către un episcop ca altă persoană consacrată în ea, până la Apostoli. Numai așa se poate verifica obiectiv că o persoană omenească nu și-a luat de la sine puterea lui Hristos de a ierta păcatele. Numai așa se pot evita contestările unor persoane alese de Hristos, în mod verificabil, de a putea exercita această putere; numai așa se poate evita pretenția neverificabilă a unora că au primit puterea de la Hristos. Căci altfel ar putea pretinde toți credincioșii că sunt investiți cu puterea iertării. Dar în acest caz, iertarea reciprocă ar putea cădea într-un exercițiu de complezență. Cum s-ar putea trage o frontieră între credincioșii care iau în serios exercitarea acestui act, și cei ce nu-l iau în serios, sau fac din el un temei de complezență sau de resentiment?

În raportul cu Hristos și cu Biserica, persoanele alese în mod obiectiv pentru exercitarea acestei puteri, pe de o parte, primesc această putere de la Hristos, pe de alta, o primesc printr-un act săvârșit în Biserică și garantat de Biserică, adică de către o altă persoană aleasă printr-un act săvârșit în Biserică, printr-o rugăciune și rânduială a Bisericii, o persoană garantată deci de comunitatea bisericească în comuniune cu toate celelalte comunități bisericești. Alegearea unei astfel de persoane e deci un act al Duhului Sfânt, dar și al Bisericii; sau al Duhului Sfânt lucrător printr-un act vizibil săvârșit în Biserică, sau de Biserică. Actele săvârșite

de persoana consacrată în modul acesta au calitatea de acte ale lui Hristos, prin faptul că au girul Bisericii. *Biserica în calitate de trup al lui Hristos, plină de Hristos, e mediul vizibil în care și prin care Hristos alege unele persoane pe care le investește cu puterea Sa, ca să exercite El însuși prin ele această putere.*

Taina iertării păcatelor de către episcopii și preoții Bisericii a fost practică de la începutul Bisericii. Cazul lui Anania și al Safirei dovedește, prin abatere, regula mărturisirii greșelilor, în fața Apostolilor (Fapte 5,3). E drept că în epistolele lui Iacob se dă sfatul: "Mărturișiți-vă unul altuia păcatele și rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea dreptului în lucrarea ei" (Iac. 5, 16). Dar în acest text, precum se vede, nu se spune că prin această mărturisire reciprocă credincioșii se eliberează de păcate. Pentru aceasta, trebuie o iertare de la Dumnezeu, și aceasta o pot da numai episcopul sau preotul ca aleși și trimiși de Dumnezeu. Credincioșii își vindecă numai, prin mărturisirea reciprocă și prin rugăciunile ce le fac unii pentru alții, slăbiciunile care-i duc la păcatele ce și le-au arătat. Pe lângă aceea, în Biserică se practică și o iertare a credincioșilor între ei pentru sporirea lor duhovnicească. Dar ea e numai o condiție, ca Dumnezeu să dea ultima iertare (*Tatăl nostru, Parabola celor doi datornici*, Mt. 5, 23-25).

Dezlegarea păcatelor a arătat-o Sfântul Iacob prin versetul imediat anterior ca producându-se prin rugăciunea preoților.

Despre practicarea acestei Taine încă de la începutul Bisericii în toate cele trei componente ale ei (mărturisirea păcatelor în fața preoților, căința pentru ele și iertarea acordată de preot) există numeroase mărturii⁹¹.

91. A se vedea un număr mai mare de astfel de mărturii la Pr. D. Stăniloae, "Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii", în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, 1955, nr. 3-4, p. 218-251.

Referitor la mărturisirea păcatelor, *Epistola lui Varnava* spune creștinului: "Să-ți mărturisești păcatele tale" (Cap. 19). La fel îi spune Clement Romanul: "E mai bine să-ți mărturisești păcatele decât să-ți împietrești inima", făcând mențiune și de rolul preotului în primirea mărturisirii și în impunerea penitenței ce îi urma (prima epistolă către Corinteni, cap. 5 și 15). Prin adresarea către persoana a doua la singular, acești ucenici ai Apostolilor arată că vorbesc despre o mărturisire individuală a păcătoșilor, nu de una în masă. Despre mărturisirea păcatelor, în perioada imediat următoare Apostolilor, vorbesc și Ignatie Teoforul⁹² și Sfântul Irineu⁹³.

În sec. III, Tertulian aseamănă mărturisirea păcatelor cu arătarea rănilor în fața medicilor⁹⁴. Cei ce nu le descoperă din rușine, mor roși de ele⁹⁵. "Eu nu dau loc rușinii, deoa-rece câștig mai mult din lipsa ei"⁹⁶.

Pe larg s-a ocupat de mărturisirea păcatelor înaintea preotului, de pocăința pentru ele și de iertarea lor prin preot, Sfântul Ciprian. El vede în preot de asemenea un medic sufletesc și accentuează mult trebuința mărturisirii păcatelor în fața episcopului sau a preotului și a curățirii de ele înainte de Sfânta Împărtășanie. El spune despre cei ce, în fața unui pericol de moarte, trebuie să se curățească de păcate imediat: "De sunt prinși de vreo strâmtorare sau primejdie de boală, să nu aștepte prezența noastră (ca episcop, *n.n.*), ci pot să facă mărturisirea păcatelor lor la orice preot... ca, punându-și mâinile spre penitență, să vină la Domnul cu pace"⁹⁷. Sfântul Părinte cere o mărturisire individuală a păcatelor, ca preoții să-și poată face o judecată dreaptă despre starea celor ce se mărturisesc și despre pe-

92. *Ep. către Filadelfieni*, cap. 8, 2.

93. *Adversus haereses*, I, 6, 3; I, 13, 7.

94. *Liber de paenitentia*, cap. 9, P.L. I, col. 1354.

95. *Op. cit.*, cap. 10, col. 1555: "Cum erubescientia sua pereunt".

96. *Ibidem*.

97. *Ep. 18*, ed. Hartel, p. 523.

nitența ce trebuie să le-o impună⁹⁸. El îndeamnă pe cei ce voiesc să obțină iertarea de la preot ca, în loc să o obțină cu sila, sau cu vorbe perfide, să-și deschidă inimile, ca "piepturile lor acoperite de tenebrele păcatelor să cunoască lumina penitenței"⁹⁹.

Origen consideră și el mărturisirea păcatelor la preot ca o arătare a rănilor sufletești la medici, pentru vindecarea lor prin penitența ce li se recomandă. "Căci Acela a fost căpetenia medicilor, Care putea vindeca orice boală și orice neputință; iar ucenicii Lui, Petru și Pavel, dar și proorocii, sunt și ei medici, ca și toți care, după apostoli, au fost puși în Biserică și cărora le-a fost încredințată disciplina vindecării rănilor, pe care i-a voit Dumnezeu să fie doctorii sufletelor în Biserica Sa"¹⁰⁰. Existența mărturisirii individuale înaintea episcopului (deci și a preotului) și dezlegarea de către episcop este certificată în sec. III și de *Didascalia Apostolilor*, care constituie textul de bază al cărții I și II din *Constituțiile apostolice*, alcătuite mai târziu. *Didascalia* spune episcopului: "Să nu dai pentru fiecare păcat aceeași sentință, ci pentru fiecare una proprie, judecând cu multă chibzuială fiecare greșală, pe cele mici și pe cele mari, și într-un fel pe cea cu lucrul, într-altul pe cea cu cuvântul, în mod deosebit pe cea cu intenția, sau calomnia, sau bănuiala. Și unora le vei impune ajutorarea săracilor, altora posturi, iar pe alții îi vei despărți (ἀφορίσεις) pe măsura păcatului lor"¹⁰¹. Despărțirea aceasta însemna oprirea de la Sfânta Împărtășanie, de la comuniunea cu Hristos și deci și de la comuniunea cu ceilalți (excomunicare).

97. *Ep. 18*, ed. Hartel, p. 523.

98. *Ep. 59, 17*, ed. cit., p. 687; *Ep. 53*, ed. cit., p. 649.

99. *Ep. 59, 18*, ed. cit., p. 687.

100. *Selecta in Psalmos, hom. I in Ps. 37*, P.G. 12, col. 1386. În col.

1542: "Omnes episcopi atque omnes presbyteri vel diaconi erudiunt nos et erudientes adhibent correptiones et verbis austeribus increpant".

101. *Constit. apost.*, cartea II, cap. 48, P.G. I, col. 709.

2. Elementele constitutive sau fazele Tainei

Elementele constitutive ale Tainei sunt: *mărturisirea păcatelor*, *căința* pentru ele și *dezlegarea preoțească*. Dar mărturisirea păcatelor nu se poate privi ca un act al penitentului despărțit de preot, iar căința lui trebuie să se concretizeze în împlinirea unor fapte recomandate de preot. Astfel că rolul preotului nu se reduce la simpla dezlegare de la sfârșit, ci se exercită în toată desfășurarea Tainei.

a. **Mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală.** Se poate spune că Taina aceasta este o Taină a comunicării intime și sincere între penitent și preot, sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În ea preotul pătrunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bunăvoie; nu rămâne la un contact trecător și superficial. Atât contribuția penitentului, cât și a preotului este cu mult mai mare în această Taină. În celelalte Taine harul lucrează pe planul obiectiv, ontic, la rădăcina ființei, în mod adeseori nesimțit. Aici lucrează prin angajarea mai amănunțită și mai vibrantă a penitentului, prin mărturisire și căință, apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufletească a celui îmbolnăvit de pe urma unor păcate grele și apoi iarăși prin contribuția penitentului în împlinirea lor. Aceasta se explică din faptul că dacă prin Taina Botezului și cea a Mirungerii i s-au iertat primitorului păcatele prin simpla mărturisire a credinței și angajare la păzirea ei și a poruncilor lui Hristos, Taina Pocăinței se săvârșește cu un om care a dovedit că nu a conlucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat și dă dovadă că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l poate duce și după această Taină la noi căderi. Deci el trebuie să explice din ce motive a căzut și care sunt slăbiciunile lui, pentru a fi vindecat. Apoi trebuie să arate prin căință și prin făgăduința de a nu mai păcătui o angajare cu mult mai hotărâtă în a combate slăbiciunile care au dat dovadă că pot birui cu ușurință firea lui. Rostul acestei Taine arată că pentru recidiviștii în

aceleași păcate grele, mijloacele de remediere a slăbiciunilor trebuie aplicate cu și mai multă strictețe. Altfel Taina nu are ca efect remedierea durabilă a omului și nu-l face iarăși un om cu adevărat nou.

De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credință și nu își ia numai un angajament general pentru o viață nouă în Hristos, ci și destăinuie intimitățile sufletului său în ceea ce au ele neputincios să reziste cu fermitate păcatelor; destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate și care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului i se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni și ale celor necunoscute, o dată cu aceste păcate. Penitentul manifestă prin aceasta o încredere în preot ca în nici un alt om și așteaptă de la el sfat, ajutor și dezlegare. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenție mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce și-l deschide, ca să poată da un sfat și un ajutor potrivit cu slăbiciunile destăinuite. I se cere pe lângă autoritatea lui de reprezentant văzut al lui Dumnezeu, pe lângă o apreciabilă autoritate morală, și o bună cunoaștere a modului în care se pot lecuși diferitele slăbiciuni omenești.

Mai mult, preotul trebuie să ajute și să îndrume prin întrebări pe penitent să meargă spre lucrurile esențiale în mărturisirea lui, pentru ca acesta să nu devieze, cu intenție sau din neștiință lucrurilor importante, într-o vorbărie sentimentală neesențială, prin care el acoperă mai mult adevăratele păcate și slăbiciuni și pleacă netămăduit sau fără recomandările necesare tămăduirii. Omul, care e dispus să micșoreze cu superficialitate sau să exagereze slăbiciunile sale dintr-o conștiință extrem de scrupuloasă, nu se poate ajuta singur în tămăduirea lor. El nu poate fi ajutat nici de către oricare alt om. Unii prieteni pot bagateliza slăbiciunile lui, alții le pot exagera și mai mult, dintr-o grijă prea mare față de el. Nici chiar cei cu cunoștințe bogate de ordin psi-

hologic și psihiatric nu-l pot ajuta așa cum ajută un preot, pentru că omul are nevoie și de încrederea într-un ajutor dumnezeiesc ca să poată pune la contribuție toate eforturile voinței lui în vederea vindecării.

De la început până la sfârșit Taina aceasta se petrece între două persoane într-o relație de intimitate. Și relația aceasta este înlesnită pentru penitent de faptul că preotul i se înfățișează ca vorbindu-i în numele Domnului, atât cu iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care nu-l face să dispere, cât și cu seriozitatea care-l oprește de la bagatelizarea slăbiciunilor sale. În faza mărturisirii penitentul își descoperă taina sa preotului ca nimănui altuia și preotul cunoaște exclusiv taina lui. Penitentul știe că preotul nu va spune nimănui taina lui. Între ei are loc o taină și din acest punct de vedere. Deci între ei se realizează o legătură sufletească profundă și intimă în același timp, cu totul deosebită. Numai preotul poate cunoaște cu adevărat pe penitent, căci numai lui i se destăinuie penitentul cu toată sinceritatea, știind că preotul nu va râde niciodată de slăbiciunile lui, nu le va divulga și nici nu va manifesta surprindere ascultând cele mai grele abateri ale lui. Am putea spune că cei doi se leagă într-o prietenie unică; sufletele lor se ating și vibrează în această atingere cu ceea ce au mai intim și mai serios în ele. Penitentul realizează cu preotul comuniunea maximă care se poate realiza cu un om. E un nou motiv pentru care Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios și preotul ca organ văzut al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii. De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos și cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos. Nici un alt om nu poate împlini rolul de intermediar al comuniunii mai extinse cu alți oameni și cu Dumnezeu, decât preotul în Taina Mărturisirii.

Dar intimitatea realizată între preot și penitent încă din faza aceasta a mărturisirii nu e numai de ordin sufletească,

căci în ea intră un aer de neobișnuită seriozitate, de voință a penitentului de revenire la puritate și a preotului de ajutorare reală a lui. Seriozitatea aceasta are la bază conștiința că în această relație este prezent în mod nevăzut, dar transparent și simțit în mod tainic, Însuși Hristos, Care le cere și-i ajută în această intenție a lor, Hristos, în fața Căruia amândoi se simt răspunzători, sau uniți prin răspundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru că simte în el răspunderea față de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos și cu o putere reală de ajutorare ce-i vine din Hristos. Iar aceasta îl face să-și deschidă sufletul și să-și destăinuie păcatele și slăbiciunile cu toată sinceritatea, seriozitatea și căința. Hristos însuși lucrează în această Taină prin întâlnirea intimității sensibilizate a celor doi.

Însăși mărturisirea cu încredere, cu seriozitate și cu căință a penitentului este un efect al lucrării lui Hristos. Căci altor oameni penitentul nu-și descoperă toate păcatele, sau își descoperă numai unele din ele, și adeseori cu un fel de bravare. Având pe Hristos lucrător prin intimitatea serioasă și vibrantă stabilită între ei, Taina aceasta îi înalță din planul sufletesc în planul duhovnicesc în care lucrează Duhul Sfânt. De aceea se spune că preotul este "duhovnic" în această Taină și lucrarea lui în ea este o lucrare "duhovnicească".

Spațiul spiritual al Tainei, când se săvârșește cu această seriozitate, a devenit sau a început să devină un spațiu al sfințeniei, care va avea un efect real asupra îndreptării penitentului. Lucrarea de duhovnicie o va exercita preotul mai ales în a îndruma penitentul spre o viață de căință sau de pocăință, pe care trebuie să o îplinească pentru vindecarea sa de rănile păcatelor.

Faptul că preotul lucrează ca organ văzut al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii nu diminuează responsabilitatea lui și deci puțința trăirii comuniunii personale între el și penitent în Hristos. Dimpotrivă, responsabilitatea lui se

ascute, pe măsura conștiinței lui că este organ văzut al lui Hristos.

În cursul spovedaniei penitentul depășește într-un anumit grad păcatul sau puterea lui tocmai datorită acestei comuniuni între două responsabilități ce se întrepătrund. Cu cât penitentul e mai păcătos, cu atât preotul vibrează de o mai mare responsabilitate de a recâștiga sufletul lui, de o mai mare compătimire pentru el și de o mai acută trăire a datoriei de a-l face să revină pe drumul mântuirii. Iar aceasta trezește o mai acută responsabilitate pentru păcate în penitentul însuși. Prezența lui Hristos între ei doi se sugerează prin faptul că preotul ascultă mărturisirea penitentului în fața icoanei lui Hristos, sau îi spune penitentului după rugăciunile introducătoare: "Iată, fiule, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta cea cu umilință. Deci nu te rușina, nici te teme, nici nu ascunde de mine nimic din cele ce-ai făcut, ci toate mi le spune fără să te îndoiești și fără sfială, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos". Preotul îi cere deplină sinceritate, căci mărturisirea lui nu se face numai înaintea omului, care poate fi mințit, sau în fața căruia mărturisirea poate fi socotită ca o umilire nedemnă de mândria omului, ci mai ales în fața lui Hristos.

Adeseori omul contemporan se rușinează să-și divulge păcatele, sau socotește nedemn pentru el să facă acest act de umilire în fața unui preot. Dar pe de o parte simte și el nevoia să-și descarce conștiința înaintea cuiva, iar pe de alta, își dă seama că preotul îi inspiră încredere deosebită prin marea lui responsabilitate față de Hristos și prin smerenia cu care-l ascultă și care-l face să nu se socotească mai bun decât penitentul. De fapt, preotul se șterge cu totul în fața lui Hristos, punând în fața conștiinței penitentului pe Hristos, ca for suprem în fața căruia nu se simte umilit nici un om, for care este în același timp Persoana cu cea mai înțelegătoare și iertătoare iubire a neputințelor

omenești, El, Care S-a rugat și pentru iertarea celor care L-au răstignit pe cruce.

Dar de ce e necesară mărturisirea păcatelor pentru iertarea lor? Încă Tertulian a observat că Domnul nu cere mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaște, ci pentru că mărturisirea lor e un semn de căință reală și mărește căința¹⁰², fiind în același timp un semn de încredere în Dumnezeu și în preotul care-L reprezintă.

Domnul are bucurie de mărturisire pentru că ea este începutul comuniunii în care reintră penitentul cu Hristos, și întrucât intră cu un om care i se înfățișează în numele Lui. Penitentul recapătă prin aceasta o smerenie sau o delicatețe sufletească și se jenează de păcat, de supărarea lui Hristos; e o delicatețe opusă rigidității pornirii spre păcat, egoismului nepăsător sau disperat. El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilalți oameni. El face primul act de ieșire din închisoarea individualistă orgolioasă în el însuși, din nepăsarea și insensibilitatea spirituală care-l țin în afara comuniunii. Mărturisirea însăși îl înalță pe om, întrucât ea include căința smerită pentru păcatele mărturisite și voința de a se elibera de stăpânirea păcatelor.

Prin mărturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, ajutat de rugăciunile introductive și de îndemnurile preotului, sau și de întrebările lui. Preotul îl ajută tot timpul mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, nemanifestând vreo lăcomie interesată de a ști, sau vreun semn de deosebită surpriză neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici nepăsare, absență sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înțelegere, care totuși vrea să creeze și să mențină starea de căință în penitent. El trebuie să arate prin fața lui că pă-

102. *Liber de paenitentia*, cap. 9, P.L. 1, col. 1354: "Exomologesis est qua delictum Domino nostro confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur".

catele aflate nu creează o situație de disperare pentru penitent, dar nici nu trebuie bagatelizate.

Penitentul trebuie ajutat să se căiască cu adevărat pentru ele, căci prin căință se deschide poarta iertării, și ea îi dă o speranță garantată de autoritatea lui Hristos, ajutându-l să depășească el însuși păcatele și slăbiciunile sale.

Duhovnicul se face sensibil la păcatele penitentului, pentru a trezi și spori sensibilitatea lui, dându-i prin aceasta puterea să se ridice din ele. El coboară cu Hristos, Cel ce Se coboară la neputințele omului, dar într-o coborâre dătătoare de putere. Pentru acest prilej de sensibilizare și căință, cu ajutorul duhovnicului, Hristos îi cere penitentului să-și mărturisească păcatele. Dar și pentru putința ca el să fie ajutat să facă alt pas mai departe în învingerea slăbiciunilor sale, cum spune Tertulian.

Forța păcatului, aflată în slăbiciunile penitentului, devine ca o a doua fire, nu se destramă într-o trăire sentimentală de un sfert de oră sau ceva mai mult, cât ține mărturisirea. Pentru destrămarea ei trebuie ca această stare sentimentală contrară păcatului să se concretizeze în fapte și atitudini contrare acelor slăbiciuni, pentru a slăbi obișnuința lor și a crea în fire alte obișnuințe. Cu aceasta începe faza pocăinței penitentului, care dezvoltă căința sau regretul pentru păcatele săvârșite și hotărârea luată de el de a nu mai păcătui.

b. Epitimiile recomandate de preot. În recomandarea acestor fapte și atitudini rolul preotului iese pe primul plan. Dacă în ascultarea mărturisirii, el a exercitat rolul unui prieten înțelegător, amestecat cu acela al unui judecător și medic care apreciază natura și ponderea gravității celor ce i se mărturisesc, acum el exercită mai ales rolul unui judecător dublat de al unui medic, care apreciază mijloacele potrivite să vindece slăbiciunile aflate. El e judecător nu ca să rostească sentințe, ci ca să aprecieze cu iubire pentru penitent și cu pricepere de medic sufletesc mijloacele po-

trivite pentru vindecarea lui. Lucrarea de judecător e o simplă lucrare de apreciere pusă în slujba celei de medic.

Preotul dă "canonul", sau "epitimia", adică pune în aplicare canoanele prevăzute pentru diferitele păcate. Acestea nu au ca scop pedepsirea, ci vindecarea penitentului. Necesitatea preotului e pusă în evidență, în această fază, prin faptul că penitentul nu-și poate fixa el însuși mijloacele de tămăduire și nu i le poate da nici alt semen al său, cu suficientă autoritate, pentru a-l face să le împlinească. Ele trebuie să i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoană deosebită de el, care are autoritatea de a fi aleasă de Hristos și de a indica mijloacele corespunzătoare voii lui Hristos. Penitentul însuși sau oricare alt om poate fi sau prea îngăduitor, sau prea sever în mijloacele ce le recomandă. Duhovnicului i se cere să fie în stare, prin citiri de cărți duhovnicești, prin urmărirea diferitelor procese sufletești, prin experiență, nu numai să dea cu o anumită siguranță sfaturile cele mai eficiente, ci și să le argumenteze în fața penitentului, ca acesta să se lase convins să le urmeze.

Tradiția Bisericii nu cunoaște păcate neiertabile. Expresia Mântuitorului "cărora le veți ierta păcatele" are un înțeles general, iar Sfinții Părinți și mai ales Herma¹⁰³, Origen¹⁰⁴ și Augustin¹⁰⁵ consideră că prin această Taină se iartă toate păcatele. Apostolul Pavel iartă pe incestuosul din Corint (1 Cor. 5, 1-5; 2 Cor. 2, 7), supunându-l în prealabil unei epitimii, iar Apostolul Ioan aduce la pocăință și întoarcere pe un tânăr care devenise căpitan de hoți și săvârșea tot felul de nelegiuiri¹⁰⁶. După mărturia lui Irineu, au fost primite la mărturisire publică unele femei care au fost seduse la necinste de gnosticul Marcu¹⁰⁷, iar Dionisie

103. *Păstorul*, IV, 3, Vedenia a doua, 2.

104. *Epist.* 55, 22, 57.

105. *Sermo* 352.

106. Eusebiu, *Istoria Bisericii*, III, 23 și 24.

107. *Adversus haereses*, I, 13.

al Corintului declară că toți cei ce se reîntorc după orice greșeală sau din orice erezie trebuie să fie primiți¹⁰⁸.

Biserica a condamnat pe montaniști, care îi contestau dreptul să ierte uciderea, desfrânarea și idolatria, pe novățieni, care considerau neiertabile nu numai păcatele amintite, ci și toate păcatele grele, ba, după unii istorici, chiar și pe cele ușoare. De asemenea a condamnat pe donatiști, care afirmau că nu trebuie primiți trădătorii (traditores) din timpul persecuțiilor.

Dacă în Evanghelia după Matei (12, 31-32) se spune că blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu se va ierta niciodată, sau în Epistola întâi a lui Ioan (5, 16) se deosebesc păcatele în cele spre moarte și cele nu spre moarte, cele dintâi trebuie înțelese ca învățoshări ale celor ce nu vor să se căiască pentru păcatele lor¹⁰⁹. În Epistola către Evrei (6, 4-10 și 10, 26-29) se spun cuvinte aspre despre cei ce, cunoscând pe Hristos și având harul Lui prin Botez, au căzut de tot de la Hristos; deci se afirmă greutatea acelorora de a se reînnoi, o dată ce s-au obișnuit de a nu lua în serios pe Hristos ("Au călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu", 10, 29). Dar puțința iertării e totuși admisă, căci tot în Epistola către Evrei (6, 12) se recunoaște puțința unei anumite zăbave în împlinirea voii lui Hristos.

Dar deși prin Taina aceasta se iartă toate păcatele, primirea la Sfânta Împărtășanie este amânată în cazul păcatelor grele, acolo unde nu se vede o căință pe măsura greutateii lor și înainte ca penitentul să fi arătat prin fapte această căință și să fi căutat să-și vindece slăbiciunile create de pe urma acestor păcate, care vor fi pricina repetării lor. Obligația de a nu mai săvârși păcatele grele mărturisite trebuie demonstrată prin atitudini și fapte contrare lor, care constau și din anumite reparații. Preotul cere acestea pe

108. Eusebiu, *op. cit.*, IV, 23 și 31.

109. H. Andrutsos, *Dogmatica*, trad. rom. cit., p. 404-405.

baza cuvintelor Mântuitorului, Care declară că nu e suficient să făgăduiască cineva lui Dumnezeu că va trăi de aici înainte viața ca un dar închinat Lui, ci, după ce face această promisiune, să se ducă și să se împăce cu pârâșul său (Mt. 5, 23-25).

De aceea Biserica a stabilit încă de timpuriu o vreme de pocăință prin fapte de reținere și de vindecare a urmărilor pentru unele păcate grele ca omuciderea (inclusiv avortul), desfrânarea celor necăsătoriți, adulterul, apostazia și erezia, grave răpiri de bunuri străine în diferite forme fățișe și violente, sau ascunse și viclene (furt, înșelare negustorească, cămătărească, exploatare a celor mai slabi etc.).

Duhovnicul nu poate decât dezlega pe penitent, sau constata că încă nu poate fi dezlegat, până nu se dezleagă și el însuși interior de legăturile păcatului, până nu s-a deschis el însuși puținței de comunicare între el și Biserică, între el și Hristos. Acesta e și un act de credință deplină în Hristos și în Biserică. De aceea, ca și la Botez, ca și la Euharistie, penitentul este întrebat și el de credința sa, căci nu poate fi primit nici la Euharistie, nici la Pocăința necesară în prealabil, cineva din afară de Biserică.

În lumina acestui fapt se înțelege de ce Biserica Ortodoxă nu poate accepta *intercomuniunea*. Euharistia este nu numai împărtășirea de trupul lui Hristos, ci, în special, și aducerea jertfei în comun de către cei ce se împărtășesc. Dar aceasta înseamnă și aducerea lor înșiși ca jertfă în Hristos. Pentru aceasta trebuie să se identifice total cu Hristos și întreolaltă în credință. De aceea înainte de aducerea jertfei comunitatea mărturisește credința "într-un gând", și pe baza aceasta își manifestă unirea în iubire. Iar după Crez preotul spune: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți". Cei ce aduc jertfă sunt deja în comuniunea de credință și deci în comuniunea Sfântului Duh, pe baza comuniunii în credință. Penitentul trebuie să fie și el

restabilit în această comuniune ca să poată să ia parte la aducerea jertfei lui Hristos și să se împărtășească de ea.

Iar comunitatea constată și ea că respectivul s-a așezat el însuși în afară de comuniunea cu ea și acceptă această situație cu durere, până ce respectivul nu dă din partea lui dovezi că s-a rupt de acele păcate în mod statornic și prin aceasta a restabilit interior comuniunea cu El. Ea se apără în felul acesta de efectele de descompunere pe care le poate avea acest agent de destrămare a unității asupra ei. Astfel, și duhovnicul cere penitentului să împlinească unele fapte prin care să restabilească acordul de credință și de viațuire morală cu comunitatea bisericească.

Această "disciplină penitențială" a stabilit-o Biserica pe baza locurilor amintite din Noul Testament, sau pe baza locului și mai clar din 1 Cor. 5, 9-12: "V-am scris în epistola mea să nu vă amestecați cu desfrânații. Dar nu – în întregime – cu desfrânații acestei lumi, sau cu agonisitorii lacomi, sau cu jefuitorii, sau cu slujitorii idolilor, căci altfel ar trebui să ieșiți afară din lume. Ci eu v-am scris să nu aveți amestec cu vreunul care, frate fiind cu numele, este desfrânat, sau zgârcit, sau închinător la idoli, sau bețiv, sau răpitor. Cu unul ca acesta nici să nu ședeți la masă. Căci ce am eu să judec pe cei din afară? Însă pe cel dinăuntru oare nu-l judecați voi?". Preotul deci lucrează în Taina Pocăinței și în numele comunității, care-și dă asentimentul implicit, ca la toate actele lui.

Rolul mijloacelor recomandate de preot pentru vindicarea celor cu păcate grele se arată nu numai în faptul că ele sunt adaptate mărimii și felului păcatelor, situației și capacității fiecărui penitent, ci în faptul că ele pot fi scurătate atunci când preotul observă la el o râvnă deosebită de a se rupe interior de obișnuința păcătoasă, sau când e amenințat de o moarte apropiată. Sfântul Vasile cel Mare prevedea o îndepărtare de la Euharistie timp de 7 ani pentru desfrânații necăsătoriți, de 15 ani pentru adulter, de 20

de ani pentru ucigași. Canonul 102 Trulan cere ca aplicarea riguroasă a vechilor canoane să se facă numai în cazuri extreme: "Cei ce au luat de la Dumnezeu puterea de a lega și dezlega trebuie să privească la calitatea păcatului și la promptitudinea spre îndreptare a celui ce a păcătuیت și așa să aplice doctoria acomodată bolii, ca nu cumva să dea greș în mântuirea bolnavului. Căci boala păcatului nu e simplă, ci variată și de multe feluri și odrăslește multe mlădite vătămătoare, din care răul se întinde mult și înaintează departe, până ce pune stavilă puterii tămăduitoare. De aceea cel ce are știința medicală a Duhului, mai întâi trebuie să cerceteze dispoziția celui ce a păcătuیت și să vadă de tinde spre sănătate, sau, dimpotrivă, prin purtările lui își stârnește boala împotriva lui; și cum își duce viața în acest timp (al pocăinței, *n.n.*), și de nu lucrează împotriva medicului, și de nu cumva mărește boala prin aplicarea doctoriilor. Și așa, să măsoare mila după vrednicie. Căci toată grija lui Dumnezeu și a celui ce mănuieste puterea de păstor este să readucă oia cea rătăcită, iar pe cea mușcată de șarpe să o vindece și nici să n-o împingă în prăpastia deznadejzii, nici să nu slobozească frâul spre o slăbire și o nesocotire a purtărilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre și dureroase, fie prin altele mai dulci și mai blânde, să stea împotriva patimii și să lupte pentru cicatrizarea rănii, probând roadele păcatului și călăuzind cu înțelepciune pe omul chemat la strălucirea de Sus. Căci amândouă trebuie să le știm noi: și cele ale rigurozității, și cele ale compătimirii"¹¹⁰.

Părinții ulteriori au procedat la scurtări importante ale timpului de oprire de la Sfânta Împărtășanie. Așa "Teodor Studitul nu cunoaște epitimii ce se prelungesc mai mult de 3 ani și numai față de păcătoșii ce nu se pocăiesc găsește necesar să se observe vechile canoane severe (anume, ale

110. Ralli-Potli, *Sintagma sfintelor canoane*, vol. 2.

Sfântului Vasile cel Mare)¹¹¹. Ioan Postitorul, care după unii este patriarhul Constantinopolului (la sfârșitul sec. VI), după alții, un ieromonah din sec. XI¹¹², reduce epitiimiile pentru păcatele desfrâului la cei sub 30 de ani, până la 2 sau 3 ani, iar la cei peste 30 de ani, până la 3 sau 4 ani¹¹³. Dar dacă păcatele acestea s-au săvârșit după fire, și nu contra firii, epitiimiile pot fi scurtate până la un an sau chiar până la o jumătate de an, desigur dacă în timpul acesta penitentul se înfrânează de la păcatele amintite. Celor ce-și țin păcatele, le ține și duhovnicul. Dar uciderile, inclusiv avorturile și incesturile, se canonisesc până la 12 sau 15 ani¹¹⁴. Între epitiimiile prevăzute de Nicodim Aghioritul sunt și cele reparatorii. "Dacă femeia a lepădat pruncul, să-i dai canon (pe lângă celelalte ale lui Ioan Postitorul) să hrănească un prunc sărac, de are mijloace... Zi ucigașului, o, duhovnice, că precum rânduiesc preasfințitul patriarh Atanasie și împăratul Andronic I, Vlastares, slova F. cap. 8, trebuie să împartă averea sa la fieștecăre copil ce are, iar o parte să o dea celui omorât, adică femeii aceluia și copiilor săraci ce au rămas după acela. Iar de nu are (femeie și copii), să o dea de pomană pentru sufletul celui ucis și să se roage lui Dumnezeu din tot sufletul și așa să facă să tacă strigarea ce o face sângele celui ucis care cere asupra lui răsplătire"¹¹⁵.

Astăzi, când foarte mulți se împărtășesc destul de rar, oprirea de la Sfânta Împărtășanie pentru un an, doi sau trei nu mai e simțită ca un canon eficient. Mai eficientă e recomandarea înfrânării de la păcatele mărturisite și anumite reparații corespunzătoare.

111. A. Pavlov, *Nomocanon pri bolșoi Trebnic*, Moscova, 1897, p. 29.

112. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussegehalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 295-296.

113. În "Rânduiala pentru cei ce se mărturisesc", P.G. 88, col. 1889-1918.

114. *Ibidem*, col. 1904-1905.

115. *Carte de suflet folositoare*, trad. rom., 1789, foaia 43.

Prin faptul că scopul acestor recomandări este tămăduirea sufletească a penitentului și ele pot fi scurtate sau prelungite după râvna cu care acesta le observă, sau după nepăsarea față de ele, urmează că duhovnicul trebuie să rămână într-o legătură sufletească cu el, sau într-o prietenie duhovnicească, care ea însăși îi poate fi aceluia de mare folos.

Mai trebuie menționat că eficiența recomandărilor date de duhovnic atârână în mare măsură de trăirea duhovnicului însuși în conformitate cu ele. El nu va avea autoritatea să ceară penitentului înfrânări pe care el însuși nu le observă. De aceea se spune în sfaturile date duhovnicului în Evhologhiu: "Cel ce ia asupra sa sarcina cea grea a duhovnicului, dator este să se facă chip și pildă tuturor, cu înfrânarea, cu smerenia, cu lucrarea a tot felul de fapte bune, rugându-se în tot ceasul lui Dumnezeu ca să i se dea lui cuvântul înțelegerii și al cunoștinței, ca să poată îndrepta pe cei ce năzuiesc către dânsul. Mai întâi de toate dator este să postească întâi el însuși miercurea și vinerea peste tot anul, după cum poruncește dumnezeiasca pravilă, ca pe temeiul faptelor bune ce le are el să poată porunci și altora să le facă. Fiindcă de va fi el însuși fără învățătură și neînfrânat și iubitor de dezmierdări, cum va putea învăța pe alții faptele cele bune? Sau oare cine va fi atât de nepriceput încât să-l poată asculta în cele ce zice el, văzându-l pe dânsul fără de rânduială; sau bețiv fiind el, cum poate să învețe pe alții să nu se îmbete?... Unul ca acela, cu pravița se va pedepsi, ca un călcător de dumnezeiești canoane. Pentru că nu s-a păgubit numai pe sine, ci și pe toți câți s-au mărturisit la el. Căci sunt nemărturisiți și toate câte a legat și a dezlegat sunt nedezlegate", după unele canoane ale Sinodului din Cartagina.

c. Dezlegarea dată prin preot penitentului. Faza a treia și ultima a Tainei este *dezlegarea de păcate* rostită de duhovnic. Acesta roagă pe Hristos să-l dezlege pe penitent,

apoi adaugă și dezlegarea sa. Aceasta arată că cel ce iartă de fapt pe penitent în acel moment este Hristos; dar rugăciunea duhovnicului este aceea care aduce efectiv iertarea din partea lui Hristos. Venirea iertării prin rugăciunea preotului arată în același timp poziția smerită a preotului, dar și necesitatea lui, ca rugător, pentru producerea iertării. Dezlegarea preotului, care se adaugă, este ca un fel de constatare a iertării date de Hristos, prin rugăciunea lui ca reprezentant autorizat al Bisericii și ca organ văzut prin care Hristos săvârșește Taina.

În Taina aceasta nu există o altă materie decât mâna și epitrahilul preotului așezat pe capul penitentului, ca semn al trimeriei preotului de către Hristos și de către Biserică și al răspunderii așezate pe umerii lui. Prin trupul și prin veșmântul lui liturgic vine harul lui Hristos asupra penitentului, cum curgea prin trupul și prin veșmintele Domnului în cei ce îi cereau ajutorul cu credință. În fond, tot prin mâna preotului vine harul în ființa primitorului și în alte Taine printr-o materie.

Dar – dată fiind întrepătrunderea spirituală deosebită dintre duhovnic și penitent în această Taină, întrepătrundere în care e prezent Hristos însuși, în cursul mărturisirii penitentului și a sfătuirii lui de către preot – s-ar putea considera că această întâlnire intimă este "materia" prin care lucrează Duhul Sfânt în această Taină, ca Duhul comuniunii, ca Duhul care unește pe cei doi într-unul, sădindu-Se ca un singur Duh în ei, datorită deschiderii pline de căldură a fiecăruia din cei doi, către celălalt. Mâna și epitrahilul preotului așezate pe capul penitentului ar putea fi expresia și încoronarea văzută a acestei comuniuni spirituale care s-a realizat între ei, comuniune în care preotul este organul prin care vine Duhul lui Hristos, iar penitentul, cel în care pătrunde Duhul lui Hristos. Taina în general se arată și aici ca unitatea formată de doi sau de mai mulți în Hristos. Taină este și unitatea celor doi în căsătorie prin Duhul

Sfânt chemat de preot. Căci numai în Dumnezeu cele multe pot fi una.

P. Florensky, explicând cuvintele Domnului: "Căci unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu, acolo sunt și Eu între ei" (Mt. 18, 19-20), zice: "Doi" nu sunt "unul și celălalt", ci ceva cu mult mai înalt după esență, ceva cu mult mai însemnat și mai puternic după esență. Aceasta e o nouă unitate a chimiei Duhului, căci "unul și celălalt" se preschimbă calitativ și alcătuiesc "un al treilea". În această nouă calitate, superioară, ei cunosc printr-o experiență tainele Împărăției cerurilor, tainele iubirii care unește. Datorită acestui fapt, ei pot lega și dezlega.

"Cunoștința tainelor sau în special puterea de a lega și dezlega este și rugăciunea comună a celor doi, care au devenit una pe pământ, adică s-au umilit desăvârșit unul în fața celuilalt și au depășit contradicțiile, gândurile și sentimentele contrare până la unitate de ființă întreolaltă. O astfel de cerere comună este totdeauna împlinită, spune Mântuitorul. De ce aceasta? Pentru că adunarea a doi sau trei în numele lui Hristos înseamnă împreună-intrarea oamenilor în tainica atmosferă spirituală din preajma lui Hristos, participare la puterea Lui harică; aceasta îi preface într-o nouă esență spirituală, făcându-i din două părțile ale trupului lui Hristos o întrupare vie a Bisericii... Este de înțeles deci că acolo îndată e și Hristos "în mijlocul lor". E în mijlocul lor ca sufletul "în fiecare membru al trupului însuflețit de El"¹¹⁶.

E de precizat că întâlnirea preotului și a penitentului a devenit o întâlnire în numele Domnului, pentru că penitentul îl recunoaște pe preot ca organ văzut al lui Hristos; prin aceasta acordul între ei în Hristos e ușurat de prezența preotului. De aceea, deși la rugăciunea de iertare participă

116. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", 11 Brief, in *Östliches Christentum*, hrsg. von N. von Bubnoff und Hans Ehrenburg, II, Philosophie, München, 1925, p. 162-163.

și penitentul din poziția lui care are nevoie de iertare, rugăciunea lor se unifică în rugăciunea preotului și prin aceasta se împlinește ca rugăciune a preotului cu care e de acord și penitentul. În poziția preotului ca punct de convergență se manifestă primatul lui Hristos în acest acord. Acest primat se manifestă și în faptul că iertarea se dă prin declarația de dezlegare a preotului însoțită de punerea mâinii și a epitrahilului pe capul penitentului.

E

Taina Hirotoniei

1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine

În fiecare Taină Hristos Se dăruiește printr-o lucrare a Sa celor ce cred în El, iar în Taina Euharistiei Se dăruiește cu însuși trupul și sângele Său. Dar fiind nevăzut și voind să ne dăruiască totuși acestea, adică trupul și sângele Său, în chip văzut, trebuie să Se dăruiască prin persoane văzute. Pe aceste persoane le alege și le sfințește El însuși prin Taina Hirotoniei. Astfel, dacă în celelalte Taine Hristos e primit ca Cel ce Se dăruiește prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă ca subiect ce ni Se dăruiește în chip nevăzut de o persoană umană, pe care consacrând-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele văzute prin care preotul ne mijlocește o putere din cele date nouă de Hristos, sau însuși trupul și sângele Lui, preoția califică însăși persoana văzută care împlinește aceste mijloace, prin care Hristos dăruiește puterile Sale sau trupul și sângele Său prin acele Taine.

Dacă Hristos ni S-ar dărui în mod văzut, sau n-ar fi persoană, n-ar avea nevoie de o persoană care să împlinească actele văzute prin care ni Se dăruiește. Dar dăruindu-Se în mod nevăzut, subiectul Său cere un chip văzut al Său, sau

un alt subiect ca chip văzut al Său, prin care să ni Se dăruiască. Taina, ca mijloc al unui har al lui Hristos, nu se poate efectua singură. Preotul, ca organ personal al Tainelor, implică caracterul personal al Dăruitorului nevăzut al puterilor lor.

Fără un subiect uman, care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip văzut, Hristos nu ne-ar putea împărtăși ca persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dăruia pe Sine însuși în celelalte Taine, ca prin mijloace văzute. Dăruirea Sa nu s-ar putea face decât în mod nevăzut. Dar aceasta ne-ar menține fără ieșire în nesiguranță dacă Hristos ni S-a dăruit în mod real, sau suntem robii unor iluzii subiective; nu am avea trăirea lui Hristos ca subiect deosebit de noi în persoana preotului care ne întâmpină în numele Lui. În orice caz aceasta ar menține un individualism de nedepășit care ar destrăma orice unitate de credință și deci chiar scopul și siguranța unei revelații reale, a unui fapt real al mântuirii în Hristos. De aceea, de preoție atârnă Biserica și mântuirea în Hristos.

Preotul și episcopul sunt organele Bisericii ca comunitate. Prin ei sunt primite celelalte Taine de credincioși sau ei se alipesc simplu de Biserică prin Tainele săvârșite de preoți. Hirotonia îl face pe cel ce o primește reprezentant al Bisericii, săvârșitor al Tainelor prin care ea continuă să se mențină și să se prelungească. Hirotonia e prin excelență Taina Bisericii, pe lângă faptul că e Taina care-L face pe Hristos trăit prin preoți, ca subiect deosebit de credincioși. *Hirotonia e condiția celorlalte Taine, deși ea nu-și poate împlini menirea fără acelea.* La început a fost Hristos trimis ca Arhiereu, Care, devenind nevăzut, a lăsat pe Apostoli și pe urmașii lor ca arhierei văzuți, organe ale Lui.

Dar dacă preotul și episcopul sunt organe văzute prin care Hristos însuși ca subiect împărtășește celor ce cred darurile Sale și pe Sine însuși, evident că ei nu-și pot lua de la ei înșiși această calitate de organe ale lui Hristos ca dă-

ruitor al puterilor Lui. Nici comunitatea creștină nu poate impune lui Hristos aceste organe prin care să dăruiască El însuși puterile Sale și pe Sine însuși. Dar actele de care depinde existența ei însăși fiind săvârșite de preot și de episcop, Taina Hirotoniei, prin care aceștia sunt consacrați ca atare, este condiția prin care ea se prelungește și se menține. Ei sunt plantați chiar prin hirotonia lor ca centre și ca mijloace intermediare, vizibile ale harurilor prin care se susține ea, întrucât sunt organele lui Hristos, centrul și izvorul ei invizibil. Dar hirotonia lor nu se face în afara comunității, ci în sânul ei, de către purtătorii autorizați ai ei, adică de către episcopii existenți și dintre membrii ei. Și ea dă garanție că aceștia îi sunt dați, prin aceia, de către Hristos. Căci ei sunt ridicați la această calitate printr-un act vizibil săvârșit prin episcopii ei existenți. Și așa, până la Apostoli. Duhul lui Hristos îi face preoți și episcopi pe unii din membrii ei, prin mijlocirea episcopilor ei existenți, urmași ai Apostolilor, prin rugăciunea lor însoțită de rugăciunea Bisericii.

Dacă în planul creației omul a fost creat ca un subiect după chipul Logosului, ca partener al Lui, având să adune în sine rațiunile creației ca să le ofere Logosului, gândite de el, așa cum le-a oferit Logosul ca dar și conținut accesibil și necesar spiritului omenesc, preotul și episcopul sunt subiecte după chipul Logosului întrupat, devenit El însuși prin întrupare Preotul deplin restaurat, având să slujească Acestuia în lucrarea Lui de readunare a oamenilor împrăștiați în Sine, prin împuternicirile preoțești sacramentale ce li se împărtășesc, prin propovăduirea învățăturii Lui unificatoare, prin călăuzirea lor spre Logosul cel întrupat.

2. Preoția nevăzută a lui Hristos, izvorul preoției văzute din Biserică

Ca preotul să poată fi un chip personal al Cuvântului cel întrupat, trebuie ca Acesta însuși să fie Preotul originar și izvorul preoției. De fapt, Însuși Cuvântul lui Dumnezeu

S-a făcut prin întrupare Preotul prin excelență al creațiunii, al readucerii ei la Dumnezeu, al readunării oamenilor risipiți din unitatea lor primordială, în Dumnezeu. Oamenii, în starea de risipire și de afirmare individualistă orgolioasă, nu pot fi toți preoți ai acestei lucrări. Făcându-Se om pentru realizarea acestei adunări, în care oamenii au suferit un eșec, Hristos e unicul Preot deplin, pentru că e unicul om care se poate dărui cu un devotament absolut Tatălui. El nu așteaptă numai, ca înainte de întrupare, ca oamenii să se adune în El, în calitatea lor comună de preoți și să adune și creația, fiindcă oamenii n-au răspuns acestei așteptări. El Se face omul deplin curat din puterea Ipostasului Său divin, deci *omul central*, singurul om care are intrare la Tatăl și ne poate duce în Sine și pe noi, singurul om unificator cu adevărat, căci nu S-a făcut om pentru Sine, închis într-un ipostas omenesc limitat, ci a luat natura omenească în Ipostasul larg deschis întregii umanități. El S-a făcut prin aceasta singurul preot eficient, rămânând și Dumnezeu, în care ca preot, deci ca om, adună pe oameni în mod efectiv. Numai prin aceasta poate reda viața veșnică oamenilor, ca viață din Dumnezeu. El rămâne prin aceasta Preot în veci, unicul Preot deplin, unicul om în care avem intrarea și puțința șederii lângă Tatăl. Și pentru că este nevăzut în urma Înălțării Sale, El, ca unicul Preot deplin, este izvorul întregii preoții văzute.

Misiunea aceasta de unic Preot deplin l-a dat-o lui Hristos Dumnezeu cel în Treime, și Și-a dat-o și El ca Dumnezeu, nu ca om. Căci ca om a primit-o. "S-a făcut deci Emanuel Arhiereu pentru noi și prin El avem aducerea la Tatăl și Dumnezeu și ne-am reînnoit potrivit cu ceea ce eram la început". Ca Arhiereu ne aduce în Sine drept dar sau jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Căci aduce mai întâi umanitatea noastră asumată de El în mod curat. Dar unindu-Se cu noi, ne curățește și pe noi și ne aduce, ca dar curat, lui Dumnezeu. "Când S-a făcut deci Hristos Arhiereul

nostru și am fost aduși prin El în mod inteligibil (nu sensibil, *n.n.*) într-un miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit și de bunăvoința Lui din belșug și am avut cheazășia sigură că moartea nu va mai avea putere asupra noastră¹¹⁷. Nu va mai avea moartea putere, pentru că, aducându-ne lui Dumnezeu ca jertfe curate, ne umple de dumnezeirea Sa. Și în unirea strânsă ce se realizează între noi și Dumnezeu, avem izvorul vieții netrecătoare și nesfârșite.

Așa cum Aaron și Melchisedec – chipuri anticipate ale lui Hristos ca Arhiereu – nu și-au luat preoția de la ei, tot așa nici Hristos nu și-a luat-o de la El. Numai omul sfințit de Dumnezeu poate intra la Dumnezeu. Căci nesfințit, nu poate intra la Dumnezeu, iar sfințirea nu și-o poate da el însuși. Hristos ca om a fost sfințit de Dumnezeu, întrucât S-a făcut om curat prin inițiativa Cuvântului lui Dumnezeu și prin lucrarea Duhului Sfânt, cu vrerea Tatălui.

"Căci e necesar să știm că nici Fiul însuși, Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, nu s-ar putea spune că a fost Preot și în treapta de Liturghisitor (de Slujitor), dacă nu s-ar înțelege că S-a făcut ca noi. Și precum a fost numit *Apostol și Prooroc* (Evr. 3, 1) pentru umanitatea Sa, așa, și Preot" (Evr. 5, 5-6). "Căci I-a trebuit chipul slujirii pentru a face lucrurile slujirii, deci chenoza"¹¹⁸. "Căci Cel ce este în chipul Tatălui și deopotrivă cu El și Căruia Îi stau înainte Serafimii și-I slujesc mii de mii de îngeri, fiindcă S-a umilit pe Sine, se spune când face aceasta că e și Slujitor (Liturghisitor) al Sfintelor și al cortului celui adevărat. Atunci S-a și sfințit cu noi Cel ce este mai presus de toată zidirea... Deci Cel ce sfințește ca Dumnezeu, când S-a făcut om și S-a sălășluit între noi și S-a făcut frate al nostru după umanitate, se spune că Se sfințește împreună cu noi. Deci trebuința de a sluji ca preot

117. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 72-73.

118. *Op. cit.*, col. 100.

și de a Se sfinți împreună cu noi ține de economia întrupării"¹¹⁹.

3. Preoția și unitatea Bisericii

Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl și este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl și între noi, la fel El Se folosește de oameni în trup și de câte un om pentru fiecare comunitate de credincioși pentru a ne ține uniți cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtășească de sfințirea Lui, ca să se poată întinde prin el sfințirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioșii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de Sus ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă. Prin preoți lucrează Hristos însuși, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută și nevăzută a oamenilor în Sine. Având pe Hristos unicul Preot lucrând prin ei, toți preoții sunt organele văzute ale preoției Lui unice. Hristos nu a luat mâna omenească degeaba; dar nemailucrând prin mâna Sa în mod vizibil, mâna Sa e activă prin mâna celor prin care prelungește în planul văzut preoția Sa nevăzută. La fel, nemailucând prin gura Sa în mod văzut cuvintele Sale, le rostește nevăzut prin gura organelor văzute ale Preoției Sale. El lucrează prin mâna acestora întrucât ei fac toate gesturile sfințitoare și spun toate cuvintele și rugăciunile Lui și către El cu conștiința că slujesc Lui sau cu El, și, prin El, Tatălui. Trupul omenesc e important nu numai când se primesc Tainele prin el, ci și când se săvârșesc, întrucât e activ prin el Duhul din trupul lui Hristos.

Sfințirea sau hirotonirea acestor oameni e tocmai actul prin care Hristos, sub o formă văzută, îi alege și investește pe aceștia ca organe prin care, când ei vor săvârși actele sacramentale, El însuși le va săvârși nevăzut; iar când vor

învăța și păstori în numele Lui, El însuși va învăța și va păstori prin ei. Dar prin sfințire nu-i învrednicește numai la aceasta, ci îi și obligă. Aceasta înseamnă că-i investește cu o "harismă" sau cu un "dar", pentru a săvârși cu seriozitate, cu răspundere și ca o datorie aceste lucrări, pentru ca, ceea ce săvârșesc ei, să săvârșască Însuși Hristos prin ei.

Preoții nu sunt numai chipuri văzute, dar de-sine-stătătoare, ale lui Hristos ca Preot, ci organe văzute ale Preoției Lui nevăzute. Învățătura pe care o comunică nu e a lor, prin mâna lor nu se comunică binecuvântarea lor și harurile lor, ci ale lui Hristos. Deci ei n-au motive să se mândrească. Dar mâna lor și gura lor nu se mișcă fără voia lor, ci cu voința lor de a le face slujitoare lui Hristos. Ei nu sunt instrumente pasive ale lui Hristos. Deci se învrednicesc și ei de cinste. Dar se învrednicesc de o cinste cu atât mai mare, cu cât se pun mai deplin la dispoziția lucrării lui Hristos prin ei. În râvna lor maximă se arată smerenia lor, sau viceversa. Adică conștiința că nu a lor este puterea, ci a lui Hristos. De aceea dacă Hristos ca Arhiereu e Slujitor, cu atât mai mult preoții sunt slujitorii slujirii mântuitoare a lui Hristos. Ei nu dau de la ei nimic, decât slujirea. Dacă n-o dau pe aceasta din toată inima, nu numai că nu mai împlinesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos, așa cum trebuie, ci în mare parte împiedică împlinirea ei.

Dar Hristos exercită lucrarea Sa de Preot unic și unificator nu numai prin faptul că în fiecare comunitate Preoția Sa se exercită printr-un unic organ, ci și prin faptul că aceste organe sunt aduse și ele la unitate, într-un centru unic văzut al lor. Acesta este episcopul.

Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic și unificator. Fiecare episcop este capul unei Biserici locale, "capul plinătății lui Hristos"¹²⁰. Căci Hristos îl investește pe acesta nu numai cu harisma și cu răspun-

120. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. 2*, 99, P.G. 35, col. 501.

derea săvârșirii Tainelor, săvârșite și de preot, ci și a Tainei Hirotoniei, pentru ca toți preoții să-și aibă preoția prin acesta și să stea sub ascultarea lui. Dacă Hristos face prin sfințire pe un preot organ și chip văzut al Său în săvârșirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ și chip văzut al Său și în sfințirea organelor văzute prin care săvârșește celelalte Taine.

De aceea, episcopul este prin excelență reprezentantul văzut al lui Hristos și lucrează "în voia lui Hristos"¹²¹. De aceea, întrucât Biserica este în chip nevăzut în Hristos, ea este în chip văzut în episcop, organul Lui plenar: "*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*"¹²². "Fără episcop nu poate exista Biserica"¹²³, pentru că fără el, Hristos nu are un organ și un chip văzut prin care să hirotonească organele văzute ale săvârșirii celorlalte Taine, prin care adaugă membri noi la Biserică și întreține viața Bisericii, sau a trupului Său tainic, în unitate. Fără episcop, nu are organul prin care sfințește organele personale ale tuturor Tainelor. Căci "unde se arată episcopul, acolo să fie mulțimea, precum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a săvârși Euharistia..., nimeni să nu facă ceva din cele ce aparțin Bisericii, fără episcop; aceea să se socotească Euharistie sigură, care e săvârșită de episcop sau de cel căruia îi permite el... E bine să se știe de Dumnezeu și de episcop". "Episcopul e chipul Tatălui"¹²⁴. El deține în chip văzut locul lui Hristos ca învățător, preot și păstor¹²⁵.

121. Sfântul Ignatie Teoforul, *Ep. către Efeseni*, 3, 12.

122. Sfântul Ciprian, *Ep.* 66, 8.

123. Paladie, *Despre viața și petrecerea Sfântului Ioan Gură de Aur*, P.G. 47, 35.

124. Sfântul Ignatie, *Ep. către Smirneni*, 8, 1, 2; *Tralieni*, 3, 1, P.G. 5, col. 688, 713, 780.

125. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. la 2 Tim.*, 2, 4, P.G. 62, 612.

Rezumând aprecierile vechilor Părinți despre episcop, Dositei al Ierusalimului zice: "Demnitatea episcopului este așa de necesară în Biserică, încât fără ea nu poate fi și nu se poate numi nici Biserică, nici creștin. Căci cel învrednicit să fie episcop, ca urmaș apostolic..., este icoana vie a lui Dumnezeu pe pământ... El este așa de necesar în Biserică, pe cât e de necesară răsuflarea în om și soarele în această lume sensibilă... Ceea ce e Dumnezeu în Biserica cerească a celor întâi născuți, și soarele în lume, aceea este fiecare arhiereu în Biserica locală"¹²⁶. "El este izvorul Tainelor dumnezeiești și al darurilor prin Duhul Sfânt; el singur sfințește Mirul, și hirotoniile tuturor treptelor sunt ale lui. El leagă și dezleagă în ultima și suprema instanță..., el învață în primul rând Sfânta Evanghelie și apără credința cea dreaptă"¹²⁷.

Dar aceasta nu-l scoate pe episcop din categoria slujitorului. Puterea ce se exercită prin el nu este a lui, ci a lui Hristos. El trebuie să fie copleșit mai mult decât orice om de faptul că, fiind prin sine om pieritor ca oricare altul, sau poate mai slab ca mulți alții, prin el se săvârșește cea mai deplină lucrare mântuitoare a lui Hristos. El trebuie să fie copleșit de răspunderea ce apasă pe umerii lui pentru Biserică; dar, în același timp, conștient că-și împlinește această răspundere cu atât mai mult, cu cât frânează mai mult mândria de-a socoti că Biserica depinde de el și se pune mai mult pe sine la dispoziția lui Hristos. Năzuința lui trebuie să tindă a-și identifica cu smerenie cât mai total voia sa cu voia lui Hristos, în loc de a lua pe Hristos în slujba pretențiilor sale de domnie. El va avea cu atât mai multă eficiență în lucrarea sa, cu cât va contribui să-L facă mai văzut și mai laudat pe Hristos.

126. *Mărturisirea*, 10.

127. *Ibidem*.

Episcopii sunt ținuți în duhul smereniei și prin faptul că nici unul nu e de-sine-stătător, sau stăpân al tuturor, ci e încadrat în comuniunea tuturor episcopilor, ca să țină împreună învățătura lui Hristos și rânduiala liturgică și canonică unitară a Bisericii, singura prin care lucrează Hristos și prin care deci se împlinește mântuirea oamenilor. Ei trebuie să asculte de Hristos, dar Hristos e în Biserică și a rânduit să lucreze prin Tainele ei mântuirea, să Se facă cunoscut ca Același, prin învățătura pe care ea o păstrează nealterat, sau pe care episcopii o păstrează împreună, și cu toată Biserica. Episcopii se întâlnesc în Hristos cel unul prin comuniunea între ei, dar și în legătura lor smerită cu toată Biserica, trupul lui Hristos, ferindu-se de a face din comuniunea între ei o formă de corp separat care-și apără niște privilegii lumești. Precum e de greșit primatul unei singure persoane, tot așa de greșit e primatul unui corp restrâns, înțeles în același spirit.

Comuniunea episcopală, care-și are o manifestare mai accentuată în sinoadele episcopale ale Bisericilor locale și în comuniunea între ele, iar – în cazuri excepționale – în Sinodul ecumenic, moștenește duhul comuniunii apostolice, care se completează reciproc cu smerenia. Căci sarcina înțelegerii lui Hristos și a dreptei Lui propovăduiri și a călăuzirii poporului lui Dumnezeu spre mântuire este atât de grea, că unul nu îndrăznește s-o împlinească fără împreună sfătuire cu ceilalți.

Prin aceasta, unitatea reprezentată de preot – ca centru al parohiei și de episcop – ca centru al eparhiei, nu devine singularitate, ci se încadrează în comuniunea întregii Biserici, cum s-au încadrat Apostolii, prin comuniunea între ei și prin marea lor răspundere pentru Biserică, în același Hristos, singurul centru unic cu adevărat eficient în privința mântuirii, Care nici El nu e singur, ci în Treime. "Petru întreabă una, Filip alta, Iuda alta, Toma alta, și nu același lucru toți, nici unul toate, ci fiecare în parte și câte una...

Vrea să spună Filip ceva și nu îndrăznește singur, ci ia și pe Andrei (In 12, 22). Are nevoie Petru să afle ceva și îndeamnă pe Ioan să întrebe, făcându-i semn (In 13, 24). Unde este aici rigiditatea? Unde e iubirea de stăpânire? Cum altfel ar fi arătat că sunt ucenicii lui Hristos celui blând și smerit la inimă și devenit rob pentru noi robii, dând Tatălui toată slava în toate, ca să ne dea nouă chip de bună rânduială și modestie?"¹²⁸.

4. Instituirea preoției și existența celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii

Am pornit de la preoți ca centre ale unităților parohiale și am urcat la episcopi ca centre ale unităților bisericești locale, suind până la comuniunea episcopatului în Sinod, care e centrul văzut al Bisericii întregi, și una și alta – unite în Hristos. Am pornit de la preoți ca centrele cele mai concrete ale poporului credincios. Dar baza unității Bisericii s-a pus istoric de sus în jos și de fapt de sus în jos se păstrează unitatea Bisericii ca întreg.

Baza inițială a unității Bisericii este Hristos, Arhiereul prin excelență, sfințit nemijlocit de Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, și El rămâne în veac baza unității ei. Dar nu fără organe văzute unite între ele și cu El – Arhiereul unic, prin excelență. El a ales pe cei doisprezece ucenici, care sunt trimișii sau Apostolii Lui, așa cum El este trimisul sau Apostolul Tatălui (Evr. 3, 1).

Prin Apostoli, Hristos dă o bază văzută mai largă Bisericii Sale pentru timpul când El va trece în planul nevăzut. Baza aceasta e mai largă, pentru că și Biserica se va extinde de la grupul celor ce cred la început în Hristos și prefigurează Biserica. Dar baza aceasta rămâne totuși unitară, prin comuniunea Apostolilor în Hristos, Care rămâne cu ei. Pentru ca unitatea văzută a Bisericii să nu-și găsească cen-

128. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. 32*, P.G. 35, col. 196.

trul ultim în planul văzut, ci în Hristos, *Hristos lasă nu un singur apostol și pe urmașii lui ca centru al ei, ci o comunitate de apostoli și de episcopi*, pentru ca să aibă conștiința că unitatea lor ultimă și a Bisericii este în Hristos, că singur El este unicul Arhiereu, că și El Se află în Treime. Toți episcopii trebuie să se depășească pe ei, într-o unitate superioară lor, în Hristos.

Prin trimiterea Sa, apoi prin alegerea și sfințirea celor doisprezece Apostoli la Cincizecime, se instituie Taina Hirotoniei. Dar conținutul misiunii celor astfel aleși și hirotoniți și a urmașilor lor îl indică Mântuitorul în toate ocaziile când le poruncește și le dă puterea să boteze, să ierte păcatele, să săvârșească Euharistia, "să spună, la lumină, ceea ce au auzit de la El, la ureche" (Mt. 10, 27) și ceea ce au văzut la El, să îndemne să fie păzite "câte a poruncit El" (Mt. 28, 20). Chiar în definirea diferitelor puteri și lucrări ale Apostolilor și urmașilor lor de către Hristos, avem și dovada instituirii lor ca episcopi și preoți. În Evanghelia după Ioan (20, 22), Iisus le transmite Apostolilor și urmașilor lor puterea episcopală sau preotească de a ierta păcatele, prin suflarea Duhului Sfânt, care este arvuna Hirotoniei, ce le va fi dată complet la Cincizecime.

Întrucât învățătura Sa a dat-o tot timpul cât a fost cu ei și faptele Sale au umplut de asemenea tot acest răstimp, se poate spune că prin toată învățătura și activitatea Sa Iisus a indicat conținutul misiunii lor de organe văzute ale lucrării Lui în continuare. Iar întrucât, trimițându-i la învățătură și la săvârșirea Tainelor, i-a asigurat că va fi cu ei până la sfârșitul veacului (Mt. 28, 20) și că: "Cine vă primește pe voi, pe Mine Mă primește" (Mt. 10, 40) și: "Nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este care grăiește întru voi" (Mt. 10, 20), prin acestea a arătat că ei sunt subiectele prin care El însuși, ca subiect-izvor, Își comunică mai departe învățătura Sa și harurile Sale în Taine: El însuși este Arhiereul, Învățătorul și Păstorul în ei. Prin toată învățătura

și activitatea Sa mântuitoare, încredințată Apostolilor și urmașilor lor spre predare și continuare văzută, Hristos a dat un conținut slujirii la care au fost chemați Apostolii și urmașii lor.

Apostolii, urmând exemplului și poruncii Mântuitorului și pe baza asigurării Lui că va fi până la sfârșitul lumii cu cei ce învață, botează și îndeamnă, au transmis urmașilor lor misiunea dată lor de Mântuitorul. Aceasta o făceau prin rugăciuni și prin punerea mâinilor peste cei chemați la vrednicia de urmași ai lor (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6). La început, numirea de "preoți" și "episcopi" se da tuturor celor pe care Apostolii îi hirotoneau ca urmași ai lor (Fapte 20, 17-28). S-ar putea ca, atât timp cât comunitățile creștine erau mici și la mari distanțe, ca unele ce luau ființă mai ales în orașe, acești urmași să fi fost de cele mai multe ori propriu-zis episcopi, incluzând în ei calitatea de preoți. Dar la destul de scurt timp după ce comunitățile cresc și se întind și la sate, acești episcopi apar ca înzestrați cu puterea de a hirotoni preoți ca ajutoare ale lor (Tit 1, 5) și de a supraveghea activitatea acestora (1 Tim. 5, 19).

Dar, ca urmași în deținerea plenitudinii harului apostolesc, episcopii nu sunt totuși egali în toate cu Apostolii. Aceștia au ceva ce nu s-a putut transmite. Acest ceva l-au avut numai cei doisprezece: faptul de a fi fost în tot timpul activității mântuitoare a lui Hristos lângă El și de a fi fost martori că acest Hristos cunoscut de ei în mod exact și deplin a înviat. Numai cei ce au fost tot timpul lângă Hristos au putut da de fapt mărturie că El a înviat sau că înviatul este Hristos însuși, după ce L-au văzut înviat (Fapte 1, 21-22). Fiind unicii martori ai învierii Lui și cunoscători deplini ai lui Hristos și, ca atare, temelia credinței Bisericii (Ef. 2, 20), a fost de mare importanță ca ei să meargă peste tot să dea această mărturie și să comunice cunoștința despre El; deci chiar mai mulți în aceleași locuri, pentru întărirea mărturiei unuia prin altul. Ca atare ei n-au fost episcopi sator-

niciți într-un anumit loc, deși aveau plenitudinea harului în ei. Tocmai pentru a da Bisericilor întemeiate de ei păstori statornici, care să extindă Bisericile din diferite locuri și să le mențină, au hirotonit pe seama lor episcopi. Spunând că cei doisprezece Apostoli, ca unii ce au stat tot timpul lângă Iisus și L-au văzut înviat, au fost martorii prin excelență ai învierii Lui, nu excludem că pe lângă ei au fost și alți martori importanți; dar aceștia au fost mai ales dintre cei ce, petrecând și ei multă vreme în jurul lui Iisus, nu au stat totuși tot timpul lângă El, deci nu L-au cunoscut deplin (1 Cor. 15, 6; Lc. 10, 1). De aceea toată credința în Hristos își are ultima bază în Apostoli.

Episcopii de la început au putut să se numească și preoți întrucât în harul episcopatului se cuprinde de fapt și cel al preoției, dar nu și invers. În sensul acesta, și Petru, ca episcop, se numește "împreună preot" (1 Pt. 5, 1); la fel Apostolul Ioan (3 In 1, 1).

Pe lângă episcopii și preoții așezați încă de Apostoli, tot aceștia au așezat prin punerea mâinilor și pe primii diaconi (Fapte 6, 6). Treapta lor a continuat apoi încă din timpul Apostolilor (1 Tim. 3, 12).

Urmând tradiției apostolice, Biserica Ortodoxă a păstrat până azi aceste trei trepte ale ierarhiei în Biserică, fiind trepte ale unui har special pentru fiecare din ele. Pentru obținerea harului unei trepte superioare dintre acestea, trebuie să se fi obținut în prealabil harul treptelor inferioare. Celelalte trepte care au apărut nu sunt de "drept divin", adică nu au un har special. Ele sunt trepte de hirotesie, nu de hirotonie, și au numai semnificații administrative.

În orice caz acești "prezbiteri" de la început nu aveau înțelesul de "bătrâni", în sensul de înaintați în vârstă, sau de aleși ai comunității, fără un har special, cum îi înțelege lumea protestantă, căci ei aveau slujba de "păstori" ai celorlalți credincioși și primeau pe Duhul Sfânt de la Apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14, 23; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5).

(Pentru cuvântul "bătrân" după vârstă limba greacă are cuvântul γέρον).

"În săvârșirea Tainelor prezbiterul-preot se roagă de fapt în numele credincioșilor și în numele lor aduce jertfa cea nesângeroasă. Dar el sfințește cinstitele daruri și săvârșește toate Tainele și lucrează toate, în numele lui Hristos (*in persona Christi*) și cu împuternicirea Lui, al Căruia slujitor și reprezentant este, deși nevrednic. Întrucât Hristos, ca adevăratul și unicul Păstor, alege pe preoți ca organe ale Lui spre săvârșirea Tainelor, transmitându-le harul și puterea de la Tatăl, ca să devină preoți și învățători și păstori și să exercite aceste trei slujiri ale Lui, preoții primesc harul și puterea preoțească de la Hristos, nu din partea credincioșilor; căci aceștia nu pot procura preoților puterea pe care nu o au". "Noi am primit cuvântul vestirii și am venit de la Dumnezeu; aceasta este demnitatea episcopală și a preoției în general"¹²⁹.

Sfântul Apostol Pavel le spune "prezbiterilor Bisericii", chemați la sine, la Milet: "Drept aceea luați aminte de voi și de toată turma, în care Duhul Sfânt v-a pus episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o prin sângele Său" (Fapte 20, 17, 28). Ei nu păstoreau pe baza delegației de la credincioși, ci în baza puterii Duhului, primită de la Apostoli (2 Tim. 1, 14; 2, 1-2; 1 Tim. cap. 5-6).

5. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală

E drept că în Noul Testament credincioșii hirotoniți de Apostoli, iar mai apoi de episcopi în treapta de "prezbiter", nu se numesc "jertfitori" sau "sacerdoți" (ιερείς), cum se numesc cei din Vechiul Testament. Acest nume li se dă numai mai târziu. Protestanții trag de aici concluzia că ei nu erau propriu-zis "preoți" (ιερείς), pentru că orice jertfă de a cărei

129. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. la Coloseni 3, 5*, P.G. 62, 324.

aducere e legată slujba de "preot" a încetat în Hristos. Pentru a-și întemeia refuzul "preoției", protestanții s-au văzut siliți să conteste caracterul de jertfă al Euharistiei. Dar Sfântul Apostol Pavel declară că și creștinii au un "altar" pe care se aduce jertfă (1 Cor. 9, 13: θυσιαστήριον). El consideră ca astfel de jertfă trupul și sângele Domnului, pe care o opune jertfelor de animale, dar și de mâncăruri și băuturi aduse idolilor: "Cele ce le jertfesc păgânii, le jertfesc demonilor, și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc să fiți părtași demonilor. Nu puteți să beți paharul Domnului și paharul demonilor; nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor" (1 Cor. 10, 20-21).

La început creștinii au numit pe acești slujitori "prezbiteri", și nu "jertfitori" (ιερείς), pentru că acest nume era prea legat de ideea de aducători de jertfe sângeroase de animale. Creștinii voiau să se distingă și prin această nouă numire a slujitorilor lui Hristos, de cultul iudaic.

Față de jertfele de animale evreiești și păgânești, jertfa lui Hristos era în fond o jertfă "duhovnicească" (autojertfire voluntară). Întrucât ea era o aducere "duhovnicească" permanentă a Persoanei lui Hristos cel înviat, cei prin care se săvârșea vizibil această aducere trebuiau să se *aducă* și ei duhovnicește. Căci pentru aceea Se aduce Hristos în continuare, ca să se poată adăuga la ea și aceștia ca jertfă asemenea Lui. Ba nu numai ei, ci toți credincioșii. Această *aducere* consta într-o dedicare a lor, lui Dumnezeu, în mod duhovnicesc, spre lauda lui Dumnezeu prin cuvinte și fapte. Dar această jertfă de laudă a lor prin cuvinte și fapte nu poate avea loc fără jertfa trupului și sângelui Domnului în continuare și fără împărtășirea noastră de ea. Despre amândouă se spune în Epistola către Evrei: "Avem altar din care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului... Așadar printr-Însul, prin Hristos, să aducem lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică rodul buzelor, care preamăresc numele Lui.

Iar facerea de bine și dărnicia să nu le nesocotim" (Evr. 13, 10, 15, 16).

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunități, singura "prin care" pot aduce și creștinii jertfă de laudă, sunt necesari preoții. Dar acești preoți trebuie să efectueze și o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioșii. Jertfa lui Hristos nu lucrează magic, pentru că nu își produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor; ci lucrează prin sângele Lui preacurat sau plin de puterea Duhului, care umple și pe cei ce se împărtășesc de El de aceeași putere de aducere a lor, lui Dumnezeu.

Întrucât au comun cu credincioșii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Hristos, *slujitorii creștini nu mai sunt separați de credincioși în modul în care erau preoții din legea veche, sau cei păgâni*. E un alt motiv pentru care se evită la începutul Bisericii numirea lor cu numele de sacerdoți, folosită în Vechiul Testament și în păgânism.

Toți creștinii sunt în acest sens o "preoție împăratească" (1 Pt. 2, 9). Dar jertfele creștinilor, sau ei înșiși ca jertfe, trebuie să se alăture jertfei lui Hristos. Căci numai prin Hristos ca jertfă pot intra și ei ca jertfă la Tatăl. O inițiativă a lor în jertfire e necesară, căci dacă ar fi făcuți jertfă cu sila, nu s-ar sfinți în lăuntrul lor, cum nu se sfințeau păgânii sau evreii. Dar cineva, trebuind să reprezinte pe Hristos care Se aduce jertfă pentru toți, primește jertfele particulare ale credincioșilor în unitate cu jertfa lui Hristos și în unitatea lor întreolaltă, ca să se realizeze jertfa Bisericii în Hristos. Acesta e "preotul" Noului Testament. El primește jertfele și rugăciunile tuturor și le unește cu jertfa lui Hristos, pe care o aduce în numele tuturor și pentru toți. El încadrează jertfele și rugăciunile tuturor în jertfa și rugăciunea Bisericii ca întreg. Preoții slujitori nu aduc numai jertfele și rugăciunile lor personale, ci ale comunității ca întreg și ale tuturor credincioșilor, alăturate la jertfa lui Hristos. În preot se reali-

zează unificarea tuturor, ca în chipul văzut al lui Hristos, Cel ce Se aduce prin el jertfă în chip nevăzut.

Astfel, preotul Noului Testament se deosebește de preoții ca simpli jertfitori ai Vechiului Testament și ai păgânilor. El se deosebește și pentru că, în acord cu preponderența ce o are ca factor duhovnicesc unificator, în misiunea lui intră și predicarea cuvântului și păstoria credincioșilor, pentru formarea duhovnicească a lor, având să se folosească și de ele ca mijloace de menținere a unității credincioșilor în Hristos și în Biserică și ca mijloace de configurare a lor după chipul lui Hristos.

Aceste slujiri le-a exercitat și Hristos, ca Arhiereu.

Slujirile acestea ale preotului contribuie și ele la întipărirea lui Hristos în ființa credincioșilor. Aceștia își realizează astfel și ei preoția lor generală cu ajutorul preoției slujitoare, nu numai ca aducători ai jertfelor lor personale, ci și ca împărați peste patimile lor și ca învățători în familie și în societate, sfințindu-se prin toate aceste slujiri pe ei înșiși și contribuind la sfințirea lumii, dar fără să facă aceasta ca reprezentanți calificați ai Bisericii.

În rugăciunea dinainte de Taina Mirungerii preotul cere ca cel ce se va mirui "să placă lui Dumnezeu în tot lucrul și cuvântul", și să-i fie păzit sufletul "întru curăție și dreptate". Aceasta înseamnă "consacrarea întregii lui vieți slujirii preoției împărătești"¹³⁰. "Laicii nu au acces la săvârșirea mijloacelor harului; dar sfera lor este viața harului, penetrarea ei în lume. Aceasta e "liturghia cosmică" în lume, operând prin simpla prezență a "ființelor sfințite", a "locașurilor Sfintei Treimi"¹³¹, cum sunt numiți cei ce se vor mirui, în rugăciunea de sfințire a Mirului, săvârșită de episcopi. Minucius Felix (sec. III) declară: "Cel ce scapă un om de pericol aduce o jertfă grasă. Iată jertfele și Liturghia pe care noi le adu-

130. P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962, p. 119.

131. *Ibidem*, p. 122.

cem lui Dumnezeu"¹³². Iar Origen zice: "Toți aceia care au fost imprimați de ungerea cu Sfântul Mir au devenit preoți... Fiecare poartă în el însuși arderea cea de tot și el însuși aprinde focul pe altar..., ca să se consume fără sfârșit. Dacă eu renunț la tot ce posed, dacă eu port crucea mea și urmez lui Hristos, am adus o ardere de tot pe altarul lui Dumnezeu... Dacă eu iubesc pe frații mei până la a-mi dăruia viața mea pentru ei, dacă lupt pentru dreptate și adevăr până la moarte, dacă mă mortific..., dacă lumea s-a răstignit mie și eu lumii, am oferit o jertfă lui Dumnezeu și mă fac preotul propriei mele jertfe"¹³³.

În general, credinciosul ca preot împărătesc, luând putere din jertfa adusă de preotul slujitor la Liturghie, "continuă acest act *extra muros*, oficiind liturghia prin viața sa de toate zilele... Prezența lui în lume e ca o epicleză perpetuă. E o chemare a Duhului Sfânt peste el și peste ziua care începe, peste munca sa și roadele pământului"¹³⁴.

Semnificația aceasta o are și înconjurarea pe care o face preotul cu pruncul, după Taina Botezului și cea a Mirungerii, în jurul analogului. Dacă candidatul la preoție înconjoară Sfânta Masă, arătând hotărârea lui de a aduce toată viața lui pe Hristos ca jertfă pentru credincioși și de a săvârși Tainele și de a învăța în Biserică, mireanul sau membrul preoției generale e închinat slujirii neîntrerupte a lui Hristos în afara altarului, în lume, prin alte mijloace decât prin săvârșirea Tainelor, dar căutând să țină și el lumea în jurul lui Hristos, ca pe sine însuși.

Dacă preotul e chemat să formeze pe credincioși în aducerea unor astfel de jertfe și să-și închine în modul acesta toată viața lui Hristos, premergând el însuși cu exemplul, se poate spune că preoția Noului Testament este

132. *Ibidem*, p. 123.

133. *Hom. in Levitic.*, P.G. 12, col. 521-522.

134. Evdokimov, *op. cit.*, p. 124.

împlinirea preoției nedepline a Vechiului Testament și a religiilor păgâne în care se exprima, mai mult prin acte exterioare, nădejdea sfînțirii adevărate a lumii prin jertfele adevărate, alimentate din jertfa desăvârșită a lui Hristos.

Dar pentru că slujirea învățătoarească și pastorală a preoților contribuie de fapt și ea la dezvoltarea preoției generale a credincioșilor și la menținerea unității lor în Hristos, sau a Bisericii, la configurarea tuturor după același chip unitar și autentic al lui Hristos, ea trebuie să se exercite de asemenea în mod unitar. Pentru asigurarea acestei unități de învățătură, de săvârșire a Tainelor, de păstorie, sau de formare a credincioșilor după chipul lui Hristos și de viețuire a lor înșiși după acest chip, e necesar ca preoții să aibă un centru superior al lor investit cu puterea de Sus pentru păstrarea neschimbată a învățăturii, a săvârșirii Tainelor și a conducerii credincioșilor, conform orânduirii apostolice a Bisericii. Acest centru superior este episcopul. Biserica a asigurat dependența preoților de episcop în primul rând prin hirotonirea lor de către acesta. Prin Hirotonie preoții primesc harul care înseamnă dreptul și puterea de săvârșire a Tainelor, de propovăduire a învățăturii și de păstorie. Dependența de episcop asigură împlinirea acestor slujiri în același mod unitar în toată eparhia, după ce episcopul s-a asigurat că cei ce primesc hirotonia au dobândit capacitatea de a împlini cum se cuvine aceste activități.

Episcopul unei eparhii, la rândul său, trebuie să stea într-o comuniune cu episcopii altor eparhii pentru ca unitatea de învățătură, de săvârșire a Tainelor și de viețuire evanghelică asigurată de el în eparhia sa să fie în acord cu învățătura, cu săvârșirea Tainelor și cu viețuirea apostolică a Bisericii de pretutindeni.

Pentru asigurarea acestei unități, încă din perioada apostolică s-a rânduit ca orice nou episcop să fie hirotonit de trei sau cel puțin de doi episcopi, iar înainte de hirotonie să facă pe larg mărturisirea credinței lui, dovedind că

este aceeași cu a episcopilor care-l hirotonesc în numele episcopatului întreg al unei Biserici autocefale, care se află în comuniune cu întregul episcopat al Bisericii. Prin aceasta el dă garanția că va avea grijă ca în eparhia sa să se propovăduiască, sub îndrumarea și învățătura lui, învățătura Bisericii de pretutindeni și de totdeauna, să se săvârșească aceleași Taine și să se îndrume viața credincioșilor după aceleași norme evanghelice de la începutul Bisericii. Această mărturisire amănunțită a credinței nu se cere preotului și diaconului, ci numai celui ce are să primească harul arhieriei, pentru că el are să garanteze păstrarea învățăturii și a rânduielilor Tainelor și a celor canonice în Biserica păstorită de el.

6. Succesiunea apostolică

Transmiterea aceluiași har de la episcopi la episcopi, începând de la Apostoli, odată cu transmiterea puterii și obligației de a păzi aceeași învățătură și aceleași norme ale Tainelor și ale păstoririi, se numește succesiune apostolică. De acest har ce vine de la Apostoli se împărtășesc, pe măsura slujirii lor mai restrânse, de la episcopul fiecărei eparhii, toți preoții acelei eparhii, primind odată cu el puterea și obligația de a predica aceeași învățătură și de a păzi aceeași rânduială în săvârșirea Tainelor și în păstoria sufletelor pe căile conforme cu tradiția venită de la Apostoli. Biserica trăiește astfel totdeauna duhovnicește din același har apostolic și din aceeași învățătură și rânduială sacramentală și evanghelică apostolică.

Episcopii sunt ramurile care, pornind din aceeași tulpină apostolică, extind harul și conținutul vieții apostolice în toate rămurile care sunt preoții, și în toate frunzele sau rodurile care sunt credincioșii¹³⁵. Mai bine zis, aceeași

135. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 393: "Succesiunea apostolică înseamnă succesiunea, neîntreruptă de la Apostoli, a slujirii și harismei preoțești (și arhieresti), și anume continuarea succesivă a episcopilor până la noi,

sevă care este Hristos se extinde prin episcopi și preoți în tot pomul Bisericii, aflându-se în mod nemijlocit în fiecare mădular al ei. Fără harul succesiunii apostolice al ierarhiei și fără învățătura apostolică transmisă odată cu el, n-ar fi creștini botezați, nu s-ar împărtăși creștinii cu Hristos în Euharistie, nu L-ar cunoaște pe Hristos în lucrarea Lui în ei așa cum a fost și cum a lucrat în tot trecutul.

Factorul interior al acestei succesiuni este Hristos însuși și Duhul Său cel Sfânt, iar factorul vizibil este Biserica întreagă în prelungirea ei, păstorită de episcopi. I. Karmiris zice: "E necesar să se adauge că succesiunea apostolică nu se limitează numai la șirul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea învățăturii apostolice (*successio doctrinae*), ci se extinde și la succesiunea apostolică a slujirii și demnității sfințitoare, ca și la șirul continuu și neîntrerupt al generațiilor de creștini din toate veacurile, la succesiunea apostolică a întregii Biserici. Aceasta, după moartea Apostolilor, a fost purtătoarea generală și principală a apostolicității și a slujirii apostolice, ținând seama că Duhul Cincizecimii S-a răspândit nu numai peste cei doisprezece Apostoli, ci și peste tot poporul lui Dumnezeu al legii celei noi și peste toată Biserica prin mulțime de daruri, transmise succesiv... În sensul acesta larg, se poate spune că există o succesiune apostolică a tuturor credincioșilor botezați în Biserică, pe baza chemării lor la păstrarea mărturiei credinței și a învățăturii apostolice prin diferite daruri ale credincioșilor ce participă într-un anumit grad la întreținerea demnității a lui Hristos, sub înrăurirea Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică"¹³⁶.

prin hirotonie canonică de către episcopii dinaintea lor, ca și transmiterea învățăturii, a rânduielii și puterii apostolice, deci înseamnă succesiunea în credință și în mărturisirea apostolică și în slujirea și viața apostolică nu numai a episcopilor, ci și a celorlalți clerici și credincioși, adică a întregii Biserici".

¹³⁶. *Op. cit.*, p. 396-397.

Despre succesiunea apostolică a ierarhiei s-a vorbit în Biserică de la începuturile ei. Clement al Romei zice: "Apostolii ne-au vestit Evanghelia trimiși de Domnul Iisus Hristos, iar Iisus Hristos a fost trimis de Dumnezeu"¹³⁷. Apoi, apostolii "propovăduind în țări și cetăți... au pus, cercându-i prin Duhul, pe episcopii și diaconii celor ce aveau să creadă... și au dat dispoziția că, dacă vor adormi ei, să le urmeze alți bărbați cercați în slujba lor"¹³⁸. După Ipolit al Romei, episcopii "sunt socotiți succesorii Apostolilor și părtași ai aceleiași har și păzitori ai arhieriei și învățaturii Bisericii"¹³⁹. Iar după Eusebie, "întâi-stătătorii, judecătorii și sfătuitoarii cetății celei frumoase (a Bisericii) și-au luat începutul de la Apostolii și ucenicii Mântuitorului, iar din succesiunea lor încă și acum, odrăslind ca dintr-o sămânță bună, strălucesc întâi-șezătorii Bisericii lui Hristos"¹⁴⁰.

Sfântul Irineu spune că Apostolii au lăsat pe episcopi ca succesori în locul lor¹⁴¹. Ba Sfântul Irineu afirmă că și preoții "au succesiunea de la Apostoli" (*successionem ab Apostolis habent*), întrucât și ei "au primit prin succesiunea episcopală harisma sigură a adevărului, după buna plăcere a Tatălui"¹⁴².

Prin succesiunea apostolică a episcopatului se asigură păstrarea integrală a învățaturii apostolice, adică nu numai în forma ei fixată în Noul Testament, ci și în forma ei explicită, numită Sfânta Tradiție. Aceasta s-a păstrat prin succesiunea apostolică în forma orală și aplicată. "*Non enim per*

137. Ep. 1 către Cor., cap. 42, 1-4; cap. 44, 2 urm.

138. Op. cit., cap. 42-44.

139. Împotriva tuturor ereziilor, 1.

140. Erm. la Fs. 88, 35, P.G. 23, col. 1104. Iar în Ist. Bis. 1, 1, vorbește de "succesiunile Sfinților Apostoli".

141. "Quos et successores reliquebant suum ipsorum locum magisterii tradentes", "quibus ipsas Ecclesias commitebantur". *Adversus haereses*, III, 3, 1, 9; III, 4, 1; IV, 33, 8; V, 20, 1.

142. "Cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt" (IV, 26, 2, P.G. 7, col. 1053).

litteras traditam illam, sed per vivam vocem", spune Sfântul Irineu¹⁴³. Și se știe că ceea ce se lasă în scris nu acoperă niciodată tot ce se transmite prin viu grai și prin aplicare. Dar bogăția acestui tezaur oral și aplicat nu și-o pot însuși de la antecesorii decât cei ce au stat timp îndelungat cu ei. Succesiunea apostolică a ierarhiei implică și această împreună-petrecere a celor mai tineri cu cei mai bătrâni, această ucenicie practică.

Harisma episcopală este harisma care poartă în sine puterea de a transmite toate harurile și darurile ce se difuzează începând de la Apostoli în tot timpul în Biserică, sau pe Hristos însuși și pe Duhul Său cel Sfânt, prezenți și lucrători în aceste haruri și daruri. Dacă-i așa, ea nu trebuie înțeleasă numai ca un canal ce aduce până la noi ceva vechi, ci ca un foc ce se transmite cu aceeași putere de încălzire, sau ca apa unui fluviu mereu puternic ce pătrunde în solul nou la care ajunge, fertilizându-l. Focul și apa harurilor persistă în Biserică de la începutul ei. Dar ele nu vin numai din trecut, ci și de Sus în fiecare timp, căci Biserica e mereu deschisă cerului. Ele sunt soarele care încălzește toate generațiile, fiind prin razele lui în ele, dar pătrunzându-le de Sus.

Pe Hristos, pe Care Îl primim noi azi prin Tainele și prin învățătura preoților hirotoniți de episcopi, dar și de la părinții noștri, Îl simțim prezent și viu în ei și de aceea poate pătrunde și în noi. El nu e un Hristos al trecutului, decât în sensul că tot El a fost viu și lucrător și în generațiile trecute. El e mereu viu. Prin succesiunea apostolică se asigură permanența pururea vie a lui Hristos, prezența aceluiași Hristos în mod continuu în toate generațiile. Nu Hristos trece, ci generațiile trec. Dar toate au fost vii în Hristos. Și numai în același Hristos suntem vii și noi. Dar noi primim pe Hristos cel viu din cei ce trăiesc în El, cu care noi continuăm să

143. *Op. cit.*, III, 3, 2, 1.

trăim o vreme în acest Hristos viu. Atât numai că ei L-au primit puțin înaintea noastră. Succesiunea e și o concomitență continuă.

Învățătura despre Hristos nu constituie singură conținutul succesiunii apostolice, sau al Tradiției; ea ar deveni în acest caz o învățătură teoretică, care poate părea după un timp învechită. Nici harul Tainelor ca lucrare a lui Hristos ce ni se comunică nu formează singur conținutul Tradiției. Ca lucrarea lui Hristos să aibă deplină eficacitate în noi, trebuie să știm mai pe larg cine este El și ce cere El de la noi. Numai împreună, harul lui Hristos și învățătura Lui și despre El, ni-L transmit pe Hristos în deplinătatea Lui vie și eficientă.

Întrucât Hristos ca Dumnezeu și om adevărat nu se învechește, nici lucrarea Lui și învățătura despre El nu se învechesc. Dar descrierea Persoanei Lui infinite prin dumnezeirea Ei și pururea actuală prin umanitatea Ei în mod suprem realizată, trebuie făcută înțeleasă la nivelul înțelegerii fiecărui timp, pentru a face evident adevărul Ei unic, în plenitudinea lui. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie de Nazianz au insistat asupra importanței slujirii învățătorești a preoților și episcopilor.

Dacă păstrarea și propovăduirea învățăturii integrale a lui Hristos ține de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaște ca valide hirotoniile altor Biserici care au alterat această învățătură.

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopii căzuți de la această învățătură la cei pe care-i hirotonesce ei. Altfel am cădea într-o înțelegere magică a harului; el n-ar mai fi o forță duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaștere de Dumnezeu.

Dacă Biserica Ortodoxă recunoaște ca hirotoniți pe membrii ierarhiei catolice și vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi-catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că acea formație

creștină nu s-a abătut de la învățătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza iconomiei, adică în cazul când aceia intră în Biserica Ortodoxă completându-și credința lor știrbită întrucâtva, din momentul hirotoniei.

Mai grea este problema recunoașterii hirotoniilor anglicane, dată fiind marea varietate și fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privința învățăturii, ci chiar a Tainelor. Căci întrucât pentru unii din ei s-a diluat învățătura despre Taine, nu e socotită necesară de toți nici Preoția. Deocamdată Biserica Ortodoxă așteaptă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai multă unitate și fermitate în învățătură, într-un spirit de apropiere de cea ortodoxă.

Faptul că Hirotonia face capabili, pe cei ce o au, să transmită altor credincioși ai Bisericii harul Tainelor, nu dintr-o vrednicie personală, ci din calitatea lor de reprezentanți ai Bisericii și mărturisitori ai credinței ei, e una din explicațiile învățăturii Bisericii despre nerepetarea Tainei Hirotoniei și despre revenirea preoților și episcopilor, caterisiți și căzuți în erezii, la capacitatea săvârșirii valide a Tainelor o dată cu ridicarea caterisirii lor și a reîntrării în sânul Bisericii. Capacitatea de a săvârși valid Tainele, cu care au fost investiți, prin ieșirea lor din ambianța de har a Bisericii a devenit numai nelucrătoare, dar nu s-a desființat cu totul în ei.

Această explicație trebuie completată însă cu aceea că Taina aceasta, ca și cea a Botezului și a Mirungerii, îl pune pe om într-o anumită relație fundamentală cu Hristos, spre deosebire de Euharistie și de Nuntă, care întăresc în planul conștient această relație, și de Pocăință și Maslu, care o refac. Această relație se imprimă în ființa omului, lăsând în el niște urme chiar fără voia lui. E ceva analog cu urma pe care o lasă în perechea celor căsătoriți relația întemeiată între ei prin căsătorie toată viața. De aceea și Taina Nunții se consideră, în general, indisolubilă, și Biserica nu aprobă cu plăcere căsătoria a doua și cu și mai puțină plăcere pe cea de a treia.

7. Aspectele văzute ale Hirotoniei și puterea nevăzută acordată prin ea

a. **Săvârșitorul și primitorul Tainei.** Săvârșitorul Tainei este episcopul eparhiei sau delegatul lui — un arhiereu — pentru preoții și diaconii chemați să slujească în cadrul ei, iar pentru un episcop, trei sau cel puțin doi episcopi, reprezentând episcopatul Bisericii autocefale respective. Prin aceasta se menține unitatea preoților din eparhie și a credincioșilor care primesc Tainele de la ei, în unicul Hristos, reprezentat de episcop, și unitatea episcopilor între ei în arhieria primită din arhieria și din Duhul aceluiasi Hristos, asemenea celei a Apostolilor.

După tradiția Bisericii Ortodoxe, nu pot fi hirotoniți decât membrii de sex bărbătesc ai Bisericii, care mărturisesc credința ei și vor să-și îplinească față de Biserică îndatoririle ce țin de treapta ierarhică în care sunt introduși. În acest scop Biserica a cerut ca ei să fie întregi la minte și la trup și să aibă o pregătire teologică și un nume ne compromis. La treapta episcopală nu pot ajunge, după hotărârea Sinodului V-VI ecumenic, decât cei neînsurați sau văduvi prin decesul soției, deveniți în prealabil ieromonahi. Pentru preoți și diaconi nunta este oprită după hirotonie¹⁴⁴. Sunt derogante pentru autoritatea unui preot unele situații.

Condițiile acestea cerute primitorilor Tainei au semnificația lor spirituală. Membrii ierarhiei nu pot fi decât bărbați, pentru că sunt chemați să fie organele văzute ale lui Hristos, unicul săvârșitor nevăzut al Tainei; iar Hristos a fost bărbat. Femeile îi nasc și îi pot crește pentru preoție pe copiii lor asemenea Maicii Domnului. Ele sunt mamele preoților și episcopilor, Dumnezeu exercitând prin ele cea mai mare autoritate spirituală asupra lor. "Raportul atât de misterios între mamă și copil face ca femeia, Eva — sursa vieții — , să vegheze asupra a toată ființa, să ocrotească viața și lumea.

144. Sinodul Quinisext, *Can. 6; Canoanele apostolice*, canon 26.

A ști dacă femeia va fi soție, mamă sau *sponsa Christi* (mireasa lui Hristos) e o problemă accesorie. Harisma ei, care este cea a "maternității" interiorizate și universale, poartă pe orice femeie spre cel flămând și lipsit și precizează admirabil esența feminină; fecioară sau soție, orice femeie este mamă *in aeternum*. Componentele sufletului ei o predispun să încălzească tot ce înaintează pe drumul său, să descopere în ființa cea mai virilă și mai tare un copil slab și fără apărare¹⁴⁵.

Femeia are în liniștea ei o siguranță și o capacitate de a da încredere bărbatului, care, dincolo de demonstrația de putere, simte nevoia susținerii unei mame. Ioan, Apostolul, e încredințat de Iisus Sfintei Sale Mame, ca Mamei lui. "Femeie, iată fiul tău". Episcopii au și ei mamele lor, care-i îndrumă cu înțelepciunea lor și cu tăria lor de credință. Astfel, se poate spune că în preoția bărbatului e implicat un suport feminin¹⁴⁶. În catacomba Sfântului Calist, un bărbat, episcopul, întinde mâna asupra pâinii euharistice, dar înapoia lui stă o orantă, o femeie în rugăciune¹⁴⁷. Bărbatul fără femeie se pierde în abstracțiuni; femeia îl ține legat de viață, care-și are baza în viața dumnezeiască, în Duhul Sfânt.

Rolurile nu pot fi amestecate.

145. P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, p. 41.

146. Evdokimov face afirmația îndrăzneată, dar nu lipsită de oarecare adevăr, că în maternitatea femeii se reflectă mai mult decât în paternitatea bărbatului aplecarea spre cel născut, care e proprie Tatălui ceresc. De aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, a putut fi fără tată, dar n-a putut fi fără maică. Un text liturgic spune: "Tu ai născut fără tată pe Fiul, pe Care Tatăl L-a născut înainte de veci fără mamă" (*op. cit.*, p. 43, 47). "Nașterea Domnului din femeie exprimă harisma femeii de a înfăptui nașterea lui Iisus în adâncul sufletului" (*op. cit.*, p. 44) și de a ocroti chiar în sufletul ei pe Fiul ei, episcop (*op. cit.*, p. 44). Maica Domnului poartă omofor, ocrotind pe toți cei ce cred, deci chiar și pe preoți și episcopi (*op. cit.*, p. 48).

147. *Op. cit.*, p. 46.

Episcopul trebuie să fie necăsătorit, pentru că slujirea lui constă nu numai în săvârșirea personală a Tainelor și în învățarea personală a creștinilor în cele ale credinței, ci și în supravegherea acestor slujiri din partea preoților ca ajutători ai lui. Ființa lui trebuie să fie ocupată în întregime de grija Bisericii, să uite de orice interes al lui sau al familiei, asemenea lui Hristos, al Cărui reprezentant deplin este.

Dacă prin celelalte Taine se pune o bază de viață nouă personală, sau se promovează această viață, slujirea preoțească și arhieriască se acordă celor ce au deja această viață și au dat dovadă că au colaborat cu adevărat cu harul la întărirea ei în ființa lor.

Slujirea celor trei trepte ierarhice este legată de Liturghie, pentru că îndatorirea membrilor lor constă în mod principal în săvârșirea Tainelor și în învățarea poporului, iar Taina culminantă este Euharistia, care se săvârșește la Sfânta Liturghie; și tot în cursul acesteia se dă în mod principal învățătura.

Nu poate ajunge cineva la o treaptă superioară în ierarhie fără să fi trecut prin cele inferioare, începând cu cea mai de jos, a diaconatului; nici nu poate trece în cursul aceleiași Liturghii de la o treaptă inferioară la cea superioară. Căci dacă s-ar da treapta arhieriei de la început, preoția și diaconia s-ar confunda cu ea și nu s-ar mai putea da în mod deosebit. Iar dacă s-ar da de la începutul Liturghiei diaconia, apoi mai târziu preoția și apoi arhieria, arhierieul n-ar mai putea săvârși îndată întreaga Liturghie.

De aceea hirotonia diaconului se săvârșește după prefacerea Sfintelor Daruri, ca să nu mai aibă rost să devină preot în cursul aceleiași Liturghii, nemaivând putința să officieze prefacerea Sfintelor Daruri, care e punctul esențial al Sfintelor Liturghii și să pună în practică la aceeași Liturghie slujirea principală a diaconului, care este aceea de a ajuta pe preot la împărtășirea credincioșilor. Tot de aceea hirotonia preotului are loc după intrarea cu Sfintele Daruri,

pentru a împlini imediat la aceeași Liturghie slujirea prefacerii lor – actul esențial al Liturghiei și al slujirii preoțești în cadrul Liturghiei. Iar după aceea, nu mai are rost să fie înaintat la treapta arhieriei, nemaiaivând ce face, ca arhieru, la aceeași Liturghie. Și din același motiv, arhieru e hirotonit după cântarea trisaghionului, ca să supravegheze imediat, la aceeași Liturghie, citirea Apostolului și a Evangheliei, care reprezintă slujirea învățătoarească, esențială pentru episcop, iar apoi să officieze prefacerea Sfintelor Daruri.

b. Rândulala hirotoniei în cele trei trepte și săvârșitorul ei nevăzut. Candidații celor două trepte inferioare sunt introduși în altar, adică la slujirea jertfei lui Hristos, viitorul diacon de către doi diaconi, iar viitorul preot de către doi preoți. Aceștia îi conduc și în jurul Sfintei Mese de trei ori. În timpul acestei înconjurări candidații sărută de fiecare dată cele patru colțuri ale ei și mâna arhieruului hirotonisitor, care șade pe scaun în partea dinspre miazănoapte a Sfintei Mese. O dată cu mâna sărută și omoforul și epigonatul, făcând trei metanii înaintea lui. În jurul Sfintei Mese viitorul diacon e condus de doi diaconi, ceea ce semnifică o inițiere a viitorului diacon în diaconie și o anumită primire a noului diacon în rândul cetei lor. Un lucru analog semnifică și conducerea candidatului la preoție de doi preoți.

Prin înconjurarea Sfintei Mese de trei ori și sărutarea colțurilor ei, viitorul diacon și preot arată că preocuparea și iubirea lui se va mișca toată viața în mod neîntrerupt în jurul lui Hristos, prezent nevăzut pe Sfânta Masă și văzut în persoana episcopului de lângă ea.

Prin cele trei metanii făcute de fiecare dată în fața arhieruului și prin sărutarea omoforului, epigonatului și mâinii lui drepte, candidat la diaconie și preoție își arată voința de a asculta pe arhieruul său, care reprezintă în mod văzut pe Hristos, omoforul fiind semnul grijii lui pentru po-

porul păstorit, epigonatul – semnul puterii lui duhovnicești, iar mâna lui dreaptă – organul prin care Hristos însuși transmite lucrarea Sa în Tainele pe care le săvârșește.

Diaconul îngenunchează apoi cu piciorul drept în fața Sfintei Mese, pune mâinile una peste alta pe ea, iar capul și-l reazemă pe ele. El arată prin aceasta că se predă acum ca jertfă vie lui Hristos, căci pe Sfânta Masă Se află totdeauna Hristos ca jertfă.

Arhiereul își scoate mitra, ca să arate că nu el ca om va investi cu puterea diaconiei pe candidat, ci Hristos însuși. Pune mâna dreaptă peste capul aceluia, ca organ ("materie") prin care se transmite harul lui Hristos, și rostește cuvintele: "Dumnezeiescul har, cela ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, prohirisește pe cucernicul ipodiacon (N), în diacon. Să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh". Deși harul diaconiei se transmite prin mâna episcopului, el declară cu smerenie că harul însuși îl ridică pe primitor în treapta diaconiei. Dar aceste cuvinte sunt numai introducerea la rugăciunea care urmează și pe care o rostește episcopul, dar la care cere să se asocieze toți cei din altar. În săvârșirea Tainei, arhiereul nu se singularizează, ci se află în comuniunea Bisericii. În prima rugăciune cere lui Hristos, ca Însuși El "să dăruiască harul Lui" celui prohirisit întru diacon. Într-o a doua rugăciune arhiereul cere tot lui Hristos ca El însuși "să umple, pe cel ce l-a învrednicit de a intra în slujba diaconiei, de toată credința, dragostea, puterea, sfințenia, prin venirea Sfântului și deviață-făcătorului Duh asupra lui". "Căci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin puterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul."

Conștiința că Hristos însuși e de față și lucrează în această Taină unește într-o adâncă cutremurare și responsabilitate pe săvârșitorul Tainei cu cei ce-l asistă pe de o parte și cu primitorul ei pe de alta. În această întâlnire de

suflete, pătrunse de conștiința prezenței și lucrării aceluiași Hristos, se săvârșește trecerea puterii lui Hristos de la slujitorii de mai înainte, la slujitorul cel nou.

Semnele capacității slujirii diaconești i le încredințează arhiereul înmânându-i orarul și mânecuțele înaintea ușilor împărătești, după ce le arată credincioșilor și declară de trei ori: "Vrednic este", iar poporul răspunde tot de trei ori, confirmând: "Vrednic este". La evenimentul consacrării unui nou slujitor al lui Dumnezeu și al Bisericii participă cu asentimentul lui și poporul credincios.

În momentele văzute ale hirotoniei preotului se cuprind câteva deosebiri, care punctează ceea ce este propriu slujirii preoțești. Candidatul la preoție îngenunchează în fața Sfintei Mese cu amândouă picioarele, arătând că se predă mai accentuat lui Hristos. În prima rugăciune, arhiereul cere lui Hristos să-i dăruiască "acest mare har" al preoției, iar în rugăciunea a doua se specifică slujirile preotului, de săvârșitor al Tainelor și de propovăduitor al cuvântului dumnezeiesc: "Să se facă vrednic a sta fără prihană înaintea jertfelnicului Tău, a propovădui Evanghelia împărăției Tale, a lucra cu sfințenie cuvântul adevărului Tău, a aduce Ție jertfe și daruri duhovnicești, a înnoi pe poporul Tău prin baia nașterii de a doua".

Apoi, în fața poporului, pe lângă veșmintele care reprezintă capacitatea lui de săvârșitor al Tainelor, i se înmânează și Liturghierul care reprezintă slujirea lui principală de săvârșitor al Sfintei Liturghii. Iar după prefacerea Sfințelor Daruri, arhiereul îi încredințează sfântul trup al Domnului pe burete ca să-l țină pe mâna dreaptă, așezată cruciș peste cea stângă, cu cuvintele: "Primește odorul acesta și-l păzește pe el până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, când El are să-l ceară de la tine". Apoi preotul se retrage în partea de răsărit a Sfintei Mese, ținând sfântul trup în mâinile sale așezate deasupra ei, oarecum identificate cu ea. Preotul va ține trupul Domnului jertfit pe seama

credincioșilor până la sfârșitul lumii atât ca reprezentant al tuturor preoților Bisericii, cât și ca preot singular, care trebuie să țină la dispoziția credincioșilor acest trup până la sfârșitul vieții lui, care, pentru el, coincide cu sfârșitul lumii, căci cum va încheia viața lui așa se va scula în fața Domnului la înviere, sau se va prezenta după moarte.

Răspunderea arhiereului de a preda preotului trupul Domnului și răspunderea acestuia de a-l primi se întâlnesc și se întregesc într-o răspundere comună în fața lui Hristos, dar și în fața poporului căruia trebuie să i se pună și țină la dispoziție trupul lui Hristos, adică pe Hristos însuși în toată viața lui, pentru a fi predat altor episcopi și altor preoți până la sfârșitul lumii. Deschiderea eshatologică a Preoției și a Euharistiei iese prin aceasta puternic în relief. Preotul privește, ținând trupul Domnului pe mâini, spre viața veșnică, atunci când se va cere de la el trupul tainic.

În această unire realizată prin vibrația comună a celei mai adânci răspunderi față de Hristos, față de Biserica prezentă și față de viitorul ei eshatologic, și de tot drumul ei până atunci, răspundere a cărei scadență va avea loc în eternitate, Hristos Își procură prin mijlocirea episcopului un nou organ văzut al Său, un nou organ al lucrării Sale, în Tainele ce le va săvârși. În răspunderea aceasta comună, cel ce hirotonește și cel ce e hirotonit devin complet străvezii pentru lucrarea lui Hristos însuși, pentru că de fapt Hristos este cel ce lucrează prin Duhul Său. "Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi păstori și învățători în Biserică. Căci aceștia se fac prin Duhul, cum zice și Pavel: "Întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi"¹⁴⁸. Căci aceasta este hirotonia: se pune mâna bărbatului, dar Dumnezeu lucrează totul și mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotonește, dacă se hirotonește cum trebuie... Căci dacă n-ar

148. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, 14, P.G. 50, 458.

fi arvuna Duhului... nu am avea preoți. Nici n-ar putea fi aceste hirotonii fără acea venire (a Duhului)"¹⁴⁹.

La hirotonia arhiereului, se pune pe capul candidatului nu numai mâna unuia din episcopi, ci și Sfânta Evanghelie, indicându-se pe de o parte sarcina principală ce o primește noul arhiereu, pe de alta, accentuându-se credința că Hristos însuși și-l face organul deplin al Său. În prima rugăciune se vorbește de "jugul Evangheliei" pe care îl primește noul arhiereu, iar în a doua, după ce se amintește de îndatorirea lui de a "aduce jertfă și prinos pentru tot poporul", e numit "iconom al harului"; apoi e pus într-o legătură specială cu Hristos, adevăratul Păstor, ca să-și pună și el sufletul pentru credincioși, cum și l-a pus Hristos, desăvârșindu-l prin pilda, învățătura și toată lucrarea Sa: "Fă-l următor Ție, adevăratul Păstor, punându-și sufletul pentru oile Tale, povățuitor orbilor, luminează celor dintru întuneric, certător celor neînțelepți, ajutător pruncilor, luminător în lume, ca, desăvârșind sufletele cele ce i s-au încredințat lui în viața aceasta, să stea ne-rușinat înaintea judecății Tale."

După aceea, el primește ca veșminte, peste cele preoțești, sacosul, omoforul și mitra. Păstrând veșmintele preoțești și întărindu-le prin sacos, el va păstra și completa slujirea de preot săvârșitor al Tainelor, nedespărțindu-se de comunitățile euharistice și duhovnicești restrânse și de credincioșii concreți, prin faptul că menține și treapta unei preoții cu o mai extinsă lucrare unificatoare. Primind omoforul, el asumă răspunderea pastorală pentru toată obștea credincioșilor, asemenea lui Hristos, Care și-a pus sufletul pentru mântuirea fiecăruia din noi, ca Păstorul care lasă pe cele nouăzeci și nouă de oi și pleacă în căutarea celei pierdute; aceasta dă o semnificație duhovnicească puterii sale împărățești, simbolizată prin mitră. Ea e putere duhov-

149. Idem, *Omil. 14 la Fapte*, P.G. 60, col. 180.

nicească, responsabilitate pentru mântuirea tuturor credincioșilor.

Ca organ al lui Hristos, arhiereul are cea mai cutremurătoare răspundere pentru mântuirea sufletelor, având să imite pe Hristos în smerenie, pildă de curăție, de dezinteresare, de blândețe, de jertfire de sine. Dacă își înțelege rolul de reprezentant al lui Hristos ca un temel pentru o putere în spirit lumesc, el s-a depărtat interior de Hristos și prin el nu se mai înfăptuiește cu toată eficiența lucrarea lui Hristos cel blând, smerit, curat și în stare de continuă jertfă. Ca organ al lui Hristos, el trebuie să fie un slujitor model al lui Hristos și va avea să dea seama la judecata lui Hristos de felul cum și-a împlinit slujirea lui: dacă și-a împlinit-o bine, va avea plată mai mare, dacă și-a împlinit-o rău, va avea parte de osândă mai mare.

F

Taina Nunții

Taina Nunții este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin preot, se împărtășește harul Sfântului Duh, unui bărbat și unei femei ce se unesc liber în căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică¹⁵⁰.

1. Locul Nunții între celelalte Taine

O primă întrebare care s-ar putea naște în legătură cu această Taină este cea referitoare la locul care i se acordă ei în înșirarea Tainelor. Această întrebare implică și pe cea referitoare la locul Hirotoniei. Dacă săvârșitorul tuturor Tai-

150. H. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 420. Macarie, *Dogmatica*, după Evdokimov, op. cit., p. 165.

nelor este preotul, de ce nu se pune Hirotonia fie la începutul, fie la sfârșitul tuturor Tainelor? De ce așază tradiția Bisericii Hirotonia după Botez, Mirungere, Euharistie și Pocăință, și înainte de Nuntă și Maslu? Un prim răspuns ar putea fi acela că prin cele patru Taine anterioare omul este pus într-o relație directă cu Hristos și numai indirect este pus într-o relație de slujire și cu ceilalți oameni, pe când prin Taina Nunții omul e pus în primul rând într-o relație strânsă cu un semen al său, iar prin Maslu i se dă un ajutor pentru trupul său, și numai prin ele e pus în relație cu Hristos. Deci aceasta ar justifica și așezarea Hirotoniei după cele patru Taine care pun pe om în relație directă cu Hristos, întrucât de acestea depinde mântuirea lui, iar rolul principal al preotului e să-i ajute, prin Hristos, pe oameni să-și dobândească mântuirea.

Acest răspuns poate avea și forma următoare: cele patru Taine așezate înaintea Hirotoniei dau omului harul cu care, conlucrând, el își dobândește mântuirea, dar fructificarea acestui har se face în mod deplin prin preoție și căsătorie. Majoritatea oamenilor trăiesc plinătatea relației de căsătorie prin realizarea virtuților ca roade ale colaborării lor cu harul, sau ca forme ale sfințirii lor în această relație neîntreruptă și intensă. Iar odată intrat în această relație, calitatea ei de o anumită înălțime determină în sens bun toate celelalte relații ale omului în societate, pe care căsătoria le multiplică. Cu atât mai mult se întâmplă aceasta cu preoția. Deci Taina Nunții și Taina Preoției ajută pe credincioși, prin harul ce li-l dau, să pună într-o aplicare cuvenită harurile celorlalte Taine, în situația concretă familială și socială în care trăiește, prin natură, marea lor majoritate, sau în rolul bisericesc asumat de către unii dintre ei¹⁵¹; îi ajută ca în relația cu semenii lor, în căsătorie și în preoție și în

151. Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 99, 115, vede o apropiere între preoție și căsătorie, căci prin amândouă omul primește harul de a se aduce jertfă lui Dumnezeu în referințele cosmice ale vieții.

multiplele probleme și relații ce li le impun acestea, să se întâlnească cu Dumnezeu, sau să dezvolte relația cu Hristos mai ales printr-un semen cu care se unesc pe viață, sau cu credincioșii pentru care sunt răspunzători. Nunta și Preoția ca Taine fac vădit faptul că persoana nu se realizează decât în comuniune, că persoana și comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac vădit faptul că Tainele își au rodirea lor în răspunderea oamenilor unii față de alții. Din acest punct de vedere, Preoția e un rod mai bogat al celorlalte Taine și deci e justificată așezarea după ele și înainte de celelalte în care acelea rodesc.

Poate faptul că monahii, printr-o harismă care biruiește natura, reușesc să se mențină printr-un efort în afara relației de căsătorie și a complexului de relații necesare și de probleme impuse de ea, menținându-se într-o relație directă și oarecum strict personală cu Hristos, explică de ce Biserica nu consacră printr-o Taină intrarea în monahism, ci numai printr-o ierurgie.

Paul Evdokimov observă: "Prin harul Tainei (Nunții) eșecurile nu sunt răni mortale, nici infidelitățile – condamnări fără recurs. Ceea ce monahii realizează *nemijlocit*, cei căsătoriți o fac *mijlocit*, și mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, și acest "altul" e iubirea Lui, care e darul harului"¹⁵².

Faptul că putem vedea pe Dumnezeu prin altul, că iubirea față de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al întrupării Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat puțința să-L vedem prin fața omenească, mai întâi în El însuși, apoi în toți cei în care Hristos Se sălășluiește, sau continuă să Se întrupeze prin Taine. Numai pentru că Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul și înfrumusețează pe altul, acest altul ni se arată

vrednic de o iubire nesfârșită; iubirea față de acest altul nu se epuizează niciodată. În afară de Hristos, iubirea permanentă față de un om concret ar fi fost imposibilă. "Pentru cine se plasează în afara Întrupării, diferența infinită, calitativă, de netrecut, între Dumnezeu și om, alteritatea lui absolută, face iubirea nenorocită și toată comuniunea, chiar comunicarea, indirectă și voalată. Proiectată în raporturile celor căsătoriți, această alteritate radicală a altuia face în mod concret iubirea nenorocită și imposibilă"¹⁵³. Monahul, deși necăsătorit, stă totuși în relație cu Dumnezeu ca persoană, deci într-o stare de acută responsabilitate. De aceea literatura patristică numește monahismul "adevărata filosofie"¹⁵⁴.

Faptul că în căsătorie Dumnezeu e cunoscut prin celălalt, iar în Maslu – prin mângâierea primită de la El în stare de boală (prin trup), face ca aceste două Taine să fie așezate la urmă, după ce preotul a pus pe om în legătură directă cu Hristos prin celelalte patru Taine. Dar faptul că forma mijlocită în care se cunoaște Hristos prin cele două Taine din urmă e totuși o cunoaștere directă a Lui prin transparența celuiilalt sau a trupului slăbit, deci nu e o simplă cunoaștere deductivă sau posterioară cunoașterii semenu-lui sau trupului bolnav, precum și faptul că atât căsătoria cât și boala sunt forme de situații concrete în care se fructifică harurile celorlalte Taine, leagă aceste două Taine cu cele patru dinainte. Dar Preoția e legată și mai mult atât cu cele patru Taine anterioare prin care e primit Hristos ca Mântuitor personal, cât și cu cele două din urmă, prin relațiile mai responsabile cu oamenii în care trebuie să se manifeste rodirea harului primit.

2. Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie

Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie se întemeiază pe faptul că bărbatul și femeia

153. *Ibidem*.

154. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 157.

numai împreună alcătuiesc umanitatea completă. "Nu e decât o suferință a fi singur"¹⁵⁵. Nici Dumnezeu nu e o singură persoană. Căci în acest caz n-ar fi iubire, ba n-ar fi în întregime persoană, deci Dumnezeu. De aceea, nici omul n-ar fi chipul lui Dumnezeu, dacă ar fi o monadă închisă. În acest caz existența lui ar fi un chin, dacă ar mai exista peste tot. Facerea spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că a văzut că "nu e bine să fie omul singur" (2, 18). Nu numai ca să-l ajute pe Adam crease Dumnezeu și pe Eva, ci și pentru ca să-l ferească de singurătate, căci numai pentru că se completează reciproc ei sunt omul deplin. "Bărbat și femeie i-a făcut pe ei și i-a binecuvântat; și a chemat numele lui om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei" (Fac. 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat și femeie: "Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (Fac. 1, 27). "Vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur", notează Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁵⁶. Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Dumnezeu a creat coexistența"¹⁵⁷.

Scoaterea Evei din Adam înseamnă că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el și deci ea nu e rezultatul unei simple dezvoltări a lui. Omul e bipolar în sine însuși. Numai așa e ființă dialogică. Partenerii în dialog trebuie să aibă și ceva comun, dar și ceva deosebit, mai deosebit decât are un individ de același sex față de alt individ. "Adam a fost totdeauna Adam-Eva". "Se poate spune că aceste două aspecte (masculin și feminin) ale omului sunt în așa măsură inseparabile în iubirea lui Dumnezeu, că o ființă umană, luată izolat și considerată în

155. *Ibidem*, p. 159.

156. *Homilia XX*, la Efes. 5, 22-24, P.G. 62, col. 135.

157. După Evdokimov, *op. cit.*, p. 162.

sine, nu e deplin om. Nu e, așa zicând, decât o jumătate de om, într-o existență izolată de complementarul său¹⁵⁸. Nu e decât o jumătate neuniformă cu cealaltă jumătate.

Deosebirea complementară trupească redă și condiționează o diferență complementară sufletească. Aceasta nu face pe fiecare mai puțin om. Dar umanitatea este trăită de fiecare în alt mod și într-o completare reciprocă. Fiecare e la fel de om, dar integritatea umană și-o trăiesc numai împreună, în completarea reciprocă. Cu alte cuvinte, această unitate umană diferențiată și complementară este o unitate conjugală. "Ființa umană este o ființă conjugală"¹⁵⁹. Perechea umană din rai era o pereche conjugală. "Aceasta era căsătoria paradisiacă, avându-și baza în natura umană duală". Dar ea avea și un har¹⁶⁰.

Pentru a fi o unire desăvârșită, căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă. Astfel, căsătoria avea de la început attributele unității și indisolubilității. Bărbatul avea, în mod deplin, în unirea desăvârșită cu o femeie, tot ce-l completa esențial; și femeia la fel. Trecerea de la legătura cu o femeie la legătura cu alta, sau de la un bărbat la altul, nu procură nici unuia completarea deplină printr-o unire desăvârșită. Femeiescul e mereu căutat fără să fie găsit deplin, în acea dăruire a lui deplină și pentru toată viața; și bărbătescul la fel. Fiecare jumătate rămâne mai mult sau mai puțin un individ necomplet ca om, mai mult sau mai puțin într-o singurătate.

Unirea deplină între un bărbat și o femeie, corespunzând unei iubiri desăvârșite, e netrecătoare. Căci fiecare a găsit în celălalt nu un obiect, ale cărui posibilități de satisfacere sunt limitate și care se ascunde ca persoană atunci

158. *Ibidem*, p. 161.

159. *Ibidem*, p. 160.

160. Clement din Alexandria vorbește de un har al căsătoriei în rai (τῆς τὸν γάμον χάριτος).

când e tratat ca obiect, ci o persoană inepuizabilă și veșnic nouă în capacitatea și imaginația ei de autodăruire.

Cei doi se iubesc pentru că se completează, pentru că nu-și sunt uniformi. Iubirea nu se naște între două suflete care sună la fel, ci care sună "armonic", spune Schiller¹⁶¹. Iubirea este un schimb de ființă, o întregire reciprocă. Iubirea îmbogățește pe fiecare pentru că primește și dăruiește la nesfârșit, pe când ura sărăcește¹⁶², pentru că nu dă și nu primește nimic.

Bărbatul găsește în femeie o taină indefinită. Ea își cunoaște niște insuficiențe care se cer după o întregire prin bărbat, de aceea îl iubește pe bărbat; și bărbatul, la fel. Căsătoria e în același timp dragoste și ajutor, bucurie de celălalt și răbdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi ce se căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea unește uimirea în fața tainei celuilalt și răbdarea neputințelor lui și ajutorarea lui în ele. În iubire, amândoi devin tari.

Căsătoria ca legătură naturală a fost slăbită și desfigurată în multe forme după cădere, prin egoismul descătușat și dezvoltat de cădere. Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordială. Totuși ea n-a fost desființată în esență. Căci nici natura umană n-a fost distrusă.

Bărbatul se întregește așa de mult prin femeie, deoarece ea este cealaltă jumătate a speciei și numai împreună cu ea bărbatul formează omul întreg și numai în unire cu ea se realizează ca bărbat. Și femeia la fel. Căci bărbatul e cel ce completează femeia, și viceversa. Și dacă bărbatul nu completează de fapt femeia și nu e completat de ea, nu se realizează ca bărbat, precum nici femeia, ca femeie. În felul acesta, în femeia lui, bărbatul are toată cealaltă jumătate a speciei, și viceversa, încât nici unul nu are nevoie de alt bărbat sau de altă femeie.

161. La P. Florensky, *art. cit.*, p. 177.

162. *Ibidem*.

Dar orice bărbat sau femeie e nu numai un exemplar uniform al unei jumătăți a speciei, ci poartă și caracterele unice ale unei persoane nerepetate. Viețuind împreună, cele două persoane se configurează una după cealaltă, încât bărbatul se completează și ca persoană prin femeie, și invers. Fiecare devine un fel de co-persoană și amândoi o unitate co-personală. De aceea, bărbatul care ar trece de la o femeie la alta nu se mai realizează ca persoană, definită prin conviețuirea cu o singură persoană ca femeie. Trăsăturile lui personale vor deveni fluide, nedefinite. Propriu-zis el va deveni mai mult un individ-specie, căci cel ce e lipsit de o adevărată și permanentă comuniune personală, e mai mult un individ uniform al speciei decât o persoană. În el se dezvoltă mai mult pasiunile speciei, nearmonizate și neînfrânate în trăsăturile unei persoane cu caractere spirituale reliefate în mod propriu. Prin educație caracterele lor personale îmbinate le capătă și copiii lor; sau și cei doi se resimt cu vremea de trăsăturile personale ale copiilor. Așa se pregătesc oamenii să devină o universală comunitate co-personală în Împărăția cerurilor. Această reciprocă configurare personală n-a lipsit cu totul nici după cădere, ba ea a fost ajutată într-un fel chiar de legea naturii. Slujba ortodoxă afirmă: "Nici păcatul de la început, nici potopul n-au stricat sfințenia căsătoriei"¹⁶³. Sfântul Efrem Sirul adaugă: "De la Adam până la Domnul, iubirea conjugală autentică era Taină desăvârșită"¹⁶⁴. Mai precis vorbește Fericitul Augustin, spunând la rândul său: "Hristos a întărit la Cana ceea ce a instituit în rai"¹⁶⁵.

Totuși atributele naturale ale căsătoriei, unitatea și indisolubilitatea, erau de mulți și chiar de multe popoare întregi nesocotite. Dar conștiința că ea e una și indisolubilă persista între oameni. Din această conștiință pun fariseii lui

163. La P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 175.

164. *La Efes.*, 5, 32.

165. *In Ev. In.*, 9, 2.

Iisus întrebarea: "Se cade, oare, omului să-și lase femeia sa pentru orice pricină?" (Mt. 19, 3).

3. Întărirea și înălțarea căsătoriei de către Hristos

Hristos întărește din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa. Săvârșind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire și dând perechii ce se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei.

El afirmă apoi direct trebuința revenirii căsătoriei la unitatea și indisolubilitatea ei de la început. La întrebarea fariseilor, de ce Moise a permis părăsirea femeii, El răspunde: "Fiindcă Moise, după învârtoșarea inimii voastre, v-a dat vouă voie să vă lăsați femeile voastre, dar la început n-a fost așa. Ci Eu vă zic vouă: Oricine va lăsa pe femeia sa – nu pentru desfrânare – și se va însura cu alta, preacurvește, și cine s-a înșurat cu cea lăsată, preacurvește" (Mt. 19, 8-9).

Iisus consideră ca adulter pe cel ce-și lasă femeia sa și ia pe alta, sau pe cel ce o ia pe cea părăsită, deoarece socotește că legătura căsătoriei nu s-a desființat între cel ce și-a lăsat soția sa, prin faptul că a părăsit-o. Aceasta o spune și direct mai înainte, răspunzând la întrebarea dacă e permis cuiva să-și lase femeia sa, pentru orice pricină, în afară de cea a adulterului. În acest răspuns, El afirmă unitatea celor căsătoriți, bazat pe faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat și ca femeie și deci cel ce se unește cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie sau viceversa. Dumnezeu însuși i-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat și femeie, deci prin

faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și reface cu alt partener. Nemaiorespectându-se unul pe altul ca persoană, ci tratându-se ca obiecte de plăcere care nu țin mult, aceștia cad din demnitatea de om, pe care au primit-o prin creație: "Răspunzând, El a zis: Oare n-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început, bărbat și femeie i-a făcut? Și adaugă: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mt. 19, 4-6).

Bazată pe cuvântul Mântuitorului, Biserica Ortodoxă nu divorțează pe cei căsătoriți decât în cazul când unul din ei a rupt unitatea dintre ei prin adulter. Dar nu cunună pe cineva mai mult decât de trei ori. Pentru a doua căsătorie impune o pocăință și o oprire de la Sfânta Împărtășanie pe timp de doi ani, iar pentru a treia - pe timp de cinci ani. Iar în rugăciunile de la această căsătorie se cere iertarea păcatelor celor ce se cunună: "Stăpâne, Doamne Dumnezeule... iartă fărădelegile robilor Tăi, chemându-i pe dâșii la pocăință, și dându-le lor iertarea greșelilor, curățirea păcatelor... celor de voie și celor fără de voie, Cea ce știi nepuțința firii omenești". Dar când unul din soți a decedat, celălalt e admis la căsătorie fără divorț bisericesc, căci căsătoria se consideră stinsă (Rom. 7, 2).

Dar unitatea aceasta indisolubilă, alcătuită între bărbat și femeie, fiind o unitate în planul uman, nu e atât o unitate organică, fiziologică, ci o unitate prin iubire. Ea se bazează pe iubirea între două existențe umane ce se completează nu numai pe planul trupesc, ci și pe cel spiritual. Pentru aceasta ea primește în Biserică un har. Ca atare, el nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicată în fire și refăcută prin har e și o operă a voinței celor doi.

Dacă o concep numai ca mijloc de satisfacere a poftelor trupesti, cei doi se plictisesc repede unul de altul. Căsătoria începe cu o iubire în care se sintetizează atracția trupească și cea spirituală, cu o iubire în care fiecare prețuiește taina celuilalt și afirmă în iubirea sa disponibilități nelimitate de a-l respecta ca persoană, de a accepta toate jertfele și oboselile pentru el.

Dar sinteza acestei iubiri totale inițiale e o legătură ce se actualizează în fapte, aspectul spiritual căpătând un loc tot mai important în ea. Fiecare din cei doi înscrie în ființa sa tot mai multe semne de atenție, de înțelegere, de slujire și de jertfire din partea celuilalt, iar acestea îi leagă tot mai strâns, îi fac să se cunoască și să se prețuiască tot mai mult, iar această "memorie" spirituală vie, care înalță pe fiecare din cei doi ca persoană, înălțându-l pe unul prin celălalt, face să se penetreze de tot mai multă spiritualitate și familiaritate actele lor de iubire trupească.

Trupul fiecăruia devine pentru celălalt un transparent al spiritualității lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută și tot mai indefinibilă în același timp. Iar această taină a fiecăruia se vedește deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el și pentru el. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Astfel, căsătoria este o adevărată taină vie a dualității sau a unității duale, care începe să se simtă și să se realizeze din momentul unirii celor doi în căsătorie, sau și de mai înainte, dar își actualizează virtualitățile în tot cursul vieții lor, fără să se plictisească unul de altul.

Un rol important în această spiritualizare treptată a legăturii dintre ei îl are exercițiul și creșterea responsabilității unuia pentru altul. Iubirea crește din exercițiul responsabilității reciproce, și responsabilitatea crește din iubire. Iubirea între ființele condiționate de atâtea nevoi ale vieții în

trup nu e numai o fericită contemplare a frumuseții trupesti și apoi o tot mai trăită contemplare și a celei sufletești a celuilalt, deși este și aceasta; ci ea e motorul unor nesfârșite acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprimă ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupească.

Responsabilitatea aceasta se manifestă în fapte în mijlocul societății, căci familia proprie nu poate fi slujită fără împlinirea unor îndatoriri în societate. Harul dat celor căsătorii are astfel efecte în societate și în Biserică. "Atâta timp cât privim căsătoria numai în legătură cu aceia care se căsătoresc, și nu o raportăm la Biserica întreagă și prin aceasta la lumea întreagă, nu vom înțelege niciodată caracterul sacramental al ei, acea mare Taină de care vorbește Sfântul Apostol Pavel: "Iar eu vorbesc în Hristos și în Biserică"... În acest sens, Taina Căsătoriei este mai cuprinzătoare decât familia. Este Taina iubirii dumnezeiești, Taina cuprinzătoare a existenței peste tot, și acesta e motivul pentru care ea interesează toată Biserica și, prin Biserică, întreaga lume"¹⁶⁶. O familie sănătoasă e o celulă sănătoasă a edificiului Bisericii și a societății.

În exercitiul acestei responsabilități omul își dobândește toată seriozitatea și gravitatea lui. El devine cu adevărat om, care înseamnă "om pentru alții". Responsabilitatea aceasta îl face cu adevărat persoană, factor de mare eficiență conștientă în viața celuilalt și a societății, dar ea se susține și din respectul celuilalt ca persoană. Prin reciproca jertfelnicie, fiecare din cei doi își accentuează caracterul și îl accentuează și pe al celuilalt; unirea lor se accentuează tot mai mult ca o comuniune personală, în care fiecare persoană crește spiritual pe măsura unirii între ele. Fără trăirea și exercitarea acestei responsabilități, omul rămâne

166. Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 99-100.

într-o stare vecină cu inconsistența, deosebindu-se de copil doar prin lipsa de inocență.

În responsabilitatea aceasta se face tot mai străvezie, pentru fiecare prin celălalt, prezența lui Dumnezeu cel personal ca factor care dă valoare nemăsurată partenerului de căsătorie. Pe măsură ce celălalt își descoperă adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garantează valoarea lui eternă de om, prin faptul că El însuși S-a făcut om. Iar aceasta sporește responsabilitatea fiecăruia pentru celălalt. Fiecare e pus astfel prin celălalt într-o relație directă cu Hristos, fără ca valoarea și consistența lui să se diminueze. Fiecare trăiește pe Hristos într-un mod specific prin celălalt, ca transparent unic. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce apare prin celălalt ca printr-un mediu transparent și unic al revelării Sale complete și ca Cel ce impune niște responsabilități speciale în legătură cu acela. Amândoi trăiesc pe Hristos ca pe Cel ce l-a dat pe fiecare celuilalt, ca mediu special de revelare și de dezvoltare a comuniunii și a persoanelor, prin slujirea lor reciprocă. Prin aceasta fiecare se descoperă celuilalt în umanitatea lui cea mai profundă și mai tainică, mai cuceritoare. Nici unul din ei n-ar putea trăi pe Hristos într-un mod tot mai adânc și într-o atât de accentuată responsabilitate și nici un alt bărbat sau altă femeie nu s-ar revela atât de deplin în taina lui și în taina comuniunii personale continuu adâncită, dacă s-ar despărți de celălalt soț, dacă ar realiza uniri trecătoare, cu alt bărbat, sau cu altă femeie. În acest caz, fiecare unire ar fi o unire mai mult trupească, incapabilă să progreseze la nesfârșit în unirea și în cunoașterea reciprocă a spiritualității lor profunde în Hristos.

În modul acesta Taina unirii indisolubile între un bărbat și o femeie, ca unire care se spiritualizează într-o tot mai adâncă comuniune, este Taină în Hristos. Unirea lor în Hristos este o Biserică mică, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, sau o parte a Bisericii. Căci și Biserica se con-

stituie din astfel de unități ale celor căsătoriți prin Duhul Sfânt, Care suflă în Biserică. "Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică", spune Sfântul Apostol Pavel (Ef. 5, 32). "Căsătoria este un chip tainic al Bisericii"¹⁶⁷, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Clement Alexandrinul zice: "Cine sunt cei doi sau trei adunați în numele lui Hristos, în mijlocul cărora este și Domnul? Nu sunt bărbatul și femeia uniți în Dumnezeu?"¹⁶⁸. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie, ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu însuși"¹⁶⁹. Iar Teofil de Antiohia zice: "Deci a creat pe Adam și pe Eva pentru cea mai mare iubire între ei, ca să reflecte taina unității dumnezeiești"¹⁷⁰.

Femeia este omul cel mai apropiat de bărbatul ei, și, viceversa. Și este aceasta, pentru că îl completează. Bărbatul are în femeie umanitatea ajunsă la intimitatea supremă cu el. Și viceversa. Ei își sunt unul altuia deplin descoperiți, într-o totală sinceritate; fiecare îi este celuilalt ca un alt "eu", rămânând totuși un "tu" care îi este necesar pentru a se descoperi. Fiecare se uită pe sine, făcându-se eu-l celuilalt. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Cel iubit este pentru cel ce iubește identic cu sine. Însușirea iubirii este de așa fel, că cel ce iubește și cel iubit nu mai par să formeze două persoane deosebite, ci un singur om"¹⁷¹. Iar altă dată spune: "Cine are un prieten are o altă sine" (ἄλλον ἐαυτόν)¹⁷².

Prin aceasta fiecare din cei doi soți realizează starea după care năzuiește și se realizează ca persoană în reci-

167. *Hom. XII*, la Colos. cap. 4, P.G. 62, col. 387, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 169.

168. *Stromata*, 3, 10, 68.

169. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 163.

170. *Ad Autolycum*, II, 28.

171. *Hom. XXXIV*, la I Corinteni, P.G. 61, col. 280; P.G. 62, col. 383.

172. *Hom. XXXIV*, la I Corinteni, P.G. 61, col. 289.

procă comuniune. Dar se realizează numai când dragostea trupească e penetrată de cea spirituală și copleșită de ea.

Când femeia i-a ajuns bărbatului o astfel de umanitate intimă și curată prin copleșirea dragostei trupești de către cea spirituală, el poate privi cu ochi curați orice femeie, și femeia, orice bărbat. Căsătoria este astfel un drum spre spiritualizarea celor doi soți nu numai în relația unuia față de altul, ci și în toate relațiile cu ceilalți oameni. Toate femeile primesc o adâncime spirituală pentru bărbatul ajuns aici, în persoana femeii sale, și toți bărbații, pentru femeie, în persoana bărbatului ei. Atunci, fiecare cunoaște pe toți în dimensiunea lor spirituală. Dar bărbatul rămâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoană și pentru cunoașterea lui Hristos prin mediul acestei unicități. Și femeia la fel. Aici se arată din nou importanța socială a căsătoriei.

Dar trebuie precizat că și cunoscând această mare importanță a căsătoriei, creștinismul rămâne totuși realist. El nu disprețuiește trebuința unirii trupești între bărbat și femeie. Rugăciunile de la Cununie nu evită deloc să vorbească despre ea. Dar socotește că numai în căsătorie ea devine un mijloc de unire sufletească completă, sau o adâncește tot mai mult pe aceasta. Deci aprobând căsătoria pentru satisfacerea trebuinței de unire trupească între bărbat și femeie, consideră această unire în același timp ca mijloc de promovare a unirii sufletești.

De aceea el nu cunoaște decât două atitudini drepte față de pofta trupească: sau înfrânare totală de la ea în afara căsătoriei, sau o folosire a satisfacerii ei ca mijloc de unire sufletească și de înaintare în ea. Aceasta e neprihănirea patului de care vorbesc rugăciunile de la Cununie, sau castitatea conjugală. Biserica atribuie și căsătoriei o castitate și o consideră ca un drum spre o tot mai mare castitate. Ca și castitatea monahală, și ea este o libertate a spiritului. Și pentru amândouă se cere o luptă spirituală. Satisfăcută în

afara căsătoriei, pofta trupească îl robește pe bărbat în așa măsură, că nu mai vede în femeie decât un instrument al satisfacerii ei, și viceversa. Aceasta se poate întâmpla însă și în căsătorie, dar numai unde cei doi nu fac efortul de a transfigura și spiritualiza prin unirea sufletească unirea lor trupească. Și aceasta se întâmplă aproape totdeauna acolo unde lipsește harul credinței. În acest caz, pofta trupească plictisită repede de o femeie sau de un bărbat, își caută satisfacția în altă parte.

Din înțelegerea realistă a neputinței celor mai mulți de a stăpâni cu totul pofta trupească și din înțelegerea căsătoriei ca unic mijloc de transfigurare a ei, de transformare a ei prin penetrarea unirii trupesti de unirea sufletească între bărbat și femeie, rezultă marea cinste ce o acordă Biserica Tainei Nunții.

E drept că Sfântul Apostol Pavel a spus: "... e bine pentru om să nu se atingă de femeie. Dar ca pază împotriva desfrâului, fiecare bărbat să-și aibă femeia lui și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei... Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă" (1 Cor. 7, 1, 2, 9).

Dar prin acest cuvânt el n-a înțeles căsătoria numai în sensul negativ, de remediu al manifestării dezordonate a concupiscentei, ca mijloc tolerat de satisfacere a unei porniri păcătoase, fără efectele de dezordine socială, pe care le are când e satisfăcută în afara căsătoriei. El a arătat în alte locuri înaltul conținut pozitiv al unirii dintre bărbat și femeie, în căsătorie (Ef. 5, 28-32).

Alții, trecând peste justificarea căsătoriei ca remediu contra concupiscentei, au considerat că ea își justifică existența numai prin nașterea de prunci. Dar în aceasta se include și mai vădit înțelegerea ei ca o unire mai mult decât trupească. Între reprezentanții de seamă ai acestei înțelegeri a căsătoriei trebuie menționat Fericitul Augustin. Pavel Evdokimov, combătând această interpretare, consideră le-

gătura căsătoriei sublimă în ea însăși, neavând nevoie pentru a se justifica de nașterea de prunci. El dezaprobă cu dreptate îndoielile privitoare la calitatea morală ireproșabilă a legăturii trupești¹⁷³.

De fapt, Sfântul Apostol Pavel nu acceptă satisfacerea poftelor trupești în afara căsătoriei. Deci o consideră ca păcat când e satisfăcută în afara căsătoriei. Dar de ce e păcat în afara căsătoriei? Desigur nu numai pentru dezordinea socială pe care o provoacă, ci și pentru netransfigurarea ei printr-o unire sufletească, produsă de iubirea spirituală din căsătorie. De fapt, cine nu știe că cel ce privește femeia din afara căsătoriei o vede îngustată la calitatea unui obiect carnal de plăcere epidermică? Numai în căsătorie ea se descoperă ca persoană cu toată complexitatea de probleme, în care are nevoie să fie ajutată, să nu fie singură, cum are nevoie și bărbatul; numai căsătoria ridică legătura între bărbat și femeie la prietenie și adâncă responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare trebuie să se angajeze total.

În felul acesta, căsătoria este nu un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte ce rămâne mai departe păcătoasă, ci un mijloc care face ca legătura dintre bărbat și femeie să fie cu adevărat o legătură completă, o legătură a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizează fiecare complet ca persoană, sau ca om adevărat, ajutându-l și pe celălalt în acest scop, așa cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca bărbat și femeie, spre o completare reciprocă. În acest sens, Biserica concepe legătura soților ca o legătură completă, trupească și sufletească. În căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească, pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa. Acest progres trebuie să-l ajute ei și cu voința. În acest sens li se dă harul acestei Taine. Ei trebuie să aibă conștiința că,

173. *Op. cit.*, p. 29 et passim.

dacă legătura lor se reduce la satisfacerea poftei trupești, aceasta alunecă spre păcat și e pândită de destrămare.

Fără să conteste importanța legăturii trupești, creștinismul nici n-o justifică în exclusivitatea ei. Când Sfântul Apostol Pavel declară căsătoria ca un remediu împotriva arderii dificil de suportat, sau a satisfacerii ei dezordonate, el include în acest rost al căsătoriei pe acela de mijloc de transfigurare a unirii trupești. Acest înțeles se include și mai vădit în cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, în care atribuie căsătoriei și rostul nașterii de prunci. "Sunt două motive pentru care a fost instituită căsătoria... pentru a face pe om să se mulțumească cu o singură femeie și pentru a face copii. Dar motivul principal e cel dintâi... Cât despre procreare, căsătoria nu o antrenează în mod absolut... Dovadă sunt multele căsătorii care nu pot avea copii. Iată de ce prima rațiune a căsătoriei este să reglementeze viața sexuală, mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot pământul"¹⁷⁴. Că el atribuie căsătoriei și rostul realizării unei uniri spirituale, o arată în alte dăți, când o prezintă ca chip al unității.

De fapt, un mijloc important care ajută pe cei doi soți să înainteze spre o unire sufletească tot mai adâncă este nașterea și creșterea de prunci. Actele de unire trupească se îmbibă prin asumarea acestei responsabilități de un element spiritual și mai accentuat. În felul acesta, în faza întâi a căsătoriei un mare rol în transfigurarea legăturii trupești, care deține un loc mai mare în unirea dintre soți, îl are asumarea răspunderii nașterii de prunci, ca în partea a doua această legătură să fie în mare măsură depășită în ființa ei de unirea spirituală în care soții au progresat. E adevărat că în textul de mai sus, Sfântul Ioan Gură de Aur declară că o căsătorie e realizată și când se împlinește numai scopul ei principal: reglementarea sexualității, fără împlinirea scopu-

174. *Discours sur le mariage*, trad. franceză de L'Abéc Martin, Garnier, p. 139, la Evdokimov, *op. cit.*, p. 167.

lui al doilea: nașterea de prunci. Dar el adaugă că ea e realizată fără nașterea de prunci, când pruncii lipsesc nu din voința soților, ci fără voia lor. Căci, când nașterea de copii e evitată cu voia, legătura între soți cade într-un simplu prilej de satisfacere a poftelor trupesti, ce trece astfel la acte păcătoase.

Copiii născuți și crescuți nu iau loc în afara legăturii dintre soți, ci ei sporesc în mod esențial comuniunea dintre soți, prin responsabilitatea comună, în care ei se unesc, deci adâncesc esența căsătoriei, care fără copii se sărăcește de substanța spirituală interioară. Soții devin în acest caz de cele mai multe ori o unitate egoistă în doi, poate de un egoism mai accentuat decât cel de unul singur, pentru că un soț are în celălalt aproape tot ce-i trebuie pentru a se satisface în ordinea material-trupească și pentru a nu suferi nici de singurătate atât de mult ca cel închis în egoismul de unul singur.

Prin copii soții depășesc acest egoism, deschizându-se spre alții. Prin copii se deschid mai mult spre societate în general, de care au nevoie pentru creșterea copiilor, pentru încadrarea lor în societate. Prin ei intră în relații mai bogate cu societatea. P. Florensky spune că societatea – deci și Biserica – este formată din unități duale, nu din indivizi; am zice din molecule, nu din atomi¹⁷⁵. Dar o familie care nu are copii nu e necesară în sens deplin societății. Familia

175. *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, p. 160-161: "Granița fărâmițării nu e atomul omenesc, care se raportează la comunitate din sine, ci molecula comunitară, perechea de prieteni, care apare ca principiu al actelor, la fel cum familia este o astfel de moleculă... Aceasta e o nouă antinomie: persoana-doime. Pe de o parte, persoana singulară este totul; pe de alta, ea e ceva numai acolo 'unde sunt doi sau trei'. 'Doi sau trei' e ceva calitativ mai înalt, deși tocmai creștinismul a creat ideea valorii absolute a persoanei singulare. Absolut valoroasă poate fi persoana numai într-o absolut valoroasă comuniune, deși nu se poate spune că persoana precede comuniunii, sau comuniunea, persoanei".

promovează coeziunea socială, bisericească, nu indivizii. Celula familiei, deși nu se dizolvă în organismul bisericesc sau social, trebuie să fie într-o comunicare cu celelalte celule prin "sângele" comun al lor, prin copii.

Desigur nașterea și creșterea de prunci, slujirea Bisericii și a societății, ca înfrânare a egoismului în doi (sau în mai mulți: cu copii cu tot), înseamnă o cruce. De aceea se cântă la slujba Cununiei un imn închinat mucenicilor. Soții care nu-și înfrânează egoismul în doi vor deveni până la urmă netransparenți chiar și lor înșiși. Vor constitui un egoism de instincte, de mic grup animalic, grupul insensibil la alții al familiei de tip biologic, un grup închis ca o cetate în zidurile proprii și capabil numai de ieșiri acaparatoare, nu și de ieșiri dăruitoare. "O căsătorie care nu-și răstignește statornic lăcomia și autosuficiența proprie și nu se depășește pe sine prin această năzuință", nu e familie creștină. După învățătura creștină, păcatul propriu al familiei de azi este nu divorțul sau lipsa de "acomodare", sau "sălbăticia spirituală", ci autoadorarea familiei, refuzul de a vedea căsătoria ca orientată spre Împărăția lui Dumnezeu. Există o pornire de a face "totul pentru familie", dacă trebuie, chiar a fura. Familia nu mai este spre slava lui Dumnezeu; ea a început să nu mai fie o intrare sacramentală în prezența Lui. Nu lipsa de sfială sfântă față de familie face ca divorțul să apară ca un proces aproape natural, ci această autoidolatrizare a familiei face ca familia modernă să se sfărâme așa de ușor; este acea identificare a familiei cu succesul și cu refuzul de a purta crucea... O căsătorie creștină se încheie între două persoane, iar fidelitatea comună a celor doi față de al treilea — Dumnezeu — îi păstrează pe aceștia într-o adevărată unitate între ei și cu Dumnezeu"¹⁷⁶. Propriu-zis Hristos este cel care săvârșește Taina căsătoriei,

176. Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 110-111.

dar o săvârșește unindu-i pe cei doi în Sine și ca atare El rămâne permanent ca mijloc de unire între ei. Dacă ei se despart de El, se slăbește și unitatea dintre ei.

Înfrânarea acestui egoism în doi include și înfrânarea de a folosi legătura căsătoriei pentru o simplă plăcere, cu evitarea nașterii de prunci.

4. Aspectele constitutive ale Tainei și semnificația lor pentru puterea spirituală acordată prin ea

Enunțarea mai explicită a tuturor scopurilor căsătoriei creștine, înălțată prin har, se face în însăși rânduiala Tainei prin care harul dumnezeiesc se împărtășește celor ce se căsătoresc, în vederea realizării lor.

Săvârșitorul Tainei este în Biserica Ortodoxă preotul, pentru că prin el vine în fața celor ce se căsătoresc și în mijlocul lor în mod invizibil Însuși Hristos, Care pecetluiește legătura naturală pe care ei o realizează prin consimțirea între ei și care îi menține pe aceștia uniți în El; și pentru că prin preot căsătoria celor doi se inserează ca celulă vie a Bisericii, umplută de harul lui Hristos din ea. A considera căsătoria încheiată numai prin consimțirea soților, ca în Catholicism, unde preotul e numai martor, înseamnă a o vedea numai la nivelul ei de legătură naturală. Încă Sfântul Ignatie Teoforul, în *Epistola către Policarp* (inceputul sec. II), a spus: "Cei ce se căsătoresc să nu efectueze legătura lor decât cu aprobarea episcopului"¹⁷⁷. Binecuvântarea căsătoriei prin preot e atestată de canonul 7 de la Neocezarea.

Primitorii sunt doi credincioși ai Bisericii, de sex diferit, necăsătoriți, din care nici unul nu a fost căsătorit bisericește mai mult de trei ori și care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul cinci. Căsătoriile mixte între orto-

docși și eterodocși sunt permise cu condiția ca pruncii să fie crescuți în credința ortodoxă, iar Taina să se săvârșească ortodox¹⁷⁸. Căsătoria nu e admisă după hirotonie diaconilor și preoților, iar la treapta arhieriei nu e admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul când soția a murit, sau s-a retras în monahism.

În ce privește *rânduiala* săvârșirii Tainei, ea are o introducere în logodnă, adică în făgăduința ce și-o dau viitorii soți de a se uni în căsătorie, făgăduință binecuvântată și ea de preot. Ea se producea și se mai produce și azi uneori cu oarecare timp înainte de Cununie, ca cei doi tineri să se pregătească pentru ea, dar și pentru a se angaja reciproc înainte de a fi gata pentru Cununie. Dar întrucât Biserica consideră pe cei logodiți ca fiind obligați unul față de altul ca și prin căsătorie, astăzi de cele mai multe ori logodna se săvârșește imediat înainte de Cununie.

Logodna se săvârșește prin schimbarea inelelor între viitorii soți, după ce preotul i-a însemnat cu ele în semnul crucii, spunând la bărbat cuvintele: "Logodește-se robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh". Același lucru îl face și la femeie, indicând-o și pe ea pe nume, ca să se arate egalitatea personală a lor și libertatea fiecăruia în săvârșirea acestui act. Dar la fiecare se amintește și numele celuilalt și cu fiecare inel e însemnat la frunte fiecare din ei, ca să se arate că prin inele ei sunt legați unul de altul pe toată viața în numele Sfintei Treimi, ținându-se seama și de semnificația puterii spirituale a crucii pentru întărirea unității lor.

Încă de la începutul rânduiei logodnei, bărbatul și femeia, sau nunii în numele lor, țin câte o lumânare aprinsă, arătând că vor umbla în lumina lui Hristos și a voii Lui,

178. Andrutsos, *op. cit.*, p. 425-426.

făcând prin aceasta din căsătoria lor o căsătorie plină de un sens superior.

Dacă logodna a început-o preotul cu "Binecuvântat este Dumnezeu nostru...", ca pe o ierurgie, Cununia o începe cu "Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh", ca la orice Taină, prin care se dă harul. Căci de abia acum încep obligațiile conviețuirii, care au nevoie de ajutorul harului. Și de abia acum cei doi se încadrează ca o unitate a iubirii și roditoare de prunci în Împărăția lui Dumnezeu, sau în Biserică, menită să crească. În prima rugăciune preotul cere lui Hristos ca El însuși să fie de față ca la nunta de la Cana și să dea celor ce se cunună "viață pașnică, lungime de zile, minte întreagă, dragostea unuia față de altul, să-i mențină în lungime de zile, dar de prunci, cununa cea nevestejită a slavei..., să păzească patul lor neispitit", belșug din roadele pământului, "ca să dea și celor lipsiți". Deci toate lucrurile pozitive de care are nevoie unirea celor doi, dar mai presus de toate dragostea între ei și ferirea de ispita infidelității, al cărui gând se poate furișa în unul sau altul. Dar nu se uită nici de obligația dărnicii față de cei lipsiți. Căsătoria nu e o monadă preocupată cu zgârcenie numai de ea însăși.

În a doua rugăciune, după ce se amintește că Dumnezeu a creat pe om ca "împărat al zidirii" și, socotind că nu este bine să fie singur, i-a dat femeia ca să fie un trup nedespărțit cu ea, preotul cere lui Dumnezeu mai mult păzirea de tot felul de primejdii a celor ce se cunună. În legătură cu aceasta, cere lui Dumnezeu să le dea bucuria pe care a avut-o împărăteasa Elena când a aflat Crucea și să-și aducă aminte de cei doi, precum și-a adus aminte de cei 40 de mucenici, trimițându-le cununi din cer. Se face deci aluzie la greutățile care pot surveni în familie și la crucea pe care ele o reprezintă și pe care ei trebuie să o poarte cu

răbdare, ca să ia cununa din cer. Se arată prin aceasta și acest înțeles al cununilor cu care vor fi încununăți cei doi, care reprezintă și necesitatea unui efort plin de fermitate în viața de familie. Și iarăși preotul cere de la Dumnezeu pentru ei "prunci buni", "o întocmire de gând a sufletelor și a trupurilor", sporire spre tot lucrul bun. Căsătoria fericită implică armonia sufletelor și a trupurilor, care amândouă depind de "unitatea de gând" a celor doi.

În rugăciunea a treia, preotul cere: "Și acum, Însuți Stăpâne, trimite mâna Ta din sfântul Tău locaș și unește pe robul Tău (*N*), și pe roaba Ta (*N*), pentru că de la Tine se unește bărbatul cu femeia. Unește-i pe dâșii într-o *unirea gândului* (ὁμόνοια), *încununează-i într-un trup, dăruiește-le lor roadă pântecelui, câștigare de prunci buni*". Unirea lor trupească izvorăște dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor, care concură spre această unire. Ea e "simfonia" de care vorbea mai înainte P. Florensky. Fiecare din cei doi se păstrează ca persoană, căci fiecare gândește și voiește și simte, dar gândește, voiește și simte în acord cu celălalt, pentru acela, în convergență cu acela. Nici un gând contrar celuilalt nu-și face loc în legătura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunună de mărire și de cinste. Dar numai pentru că acceptă eventualitatea zămislirii pruncilor, spiritualizându-se și prin această asumare de responsabilitate comună.

În felul acesta unirea trupească dintre bărbat și femeie devine, dintr-un act de concupiscentă păcătoasă, cum e în afară de căsătorie, un act voit de Dumnezeu și binecuvântat de El.

După a treia rugăciune, preotul așază cununa pe capul bărbatului, după ce a atins cu ea fruntea fiecăruia și a făcut semnul crucii pe fața bărbatului, rostind cuvintele: "Cunună-se robul lui Dumnezeu (*N*), cu roaba lui Dumnezeu (*N*), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin". Apoi așază în același fel cununa pe capul miresei. Acesta e actul central al Tainei, act prin care ea se realizează de fapt.

Atingând cu fiecare cunună fruntea fiecăruia din cei doi și amintind pe amândoi la așezarea cununii fiecăruia, arată că cununa fiecăruia este într-un fel și a celuilalt; fiecare își poartă cununa sa întrucât e unit cu celălalt, întrucât ea e unită cu a celuilalt. În iubirea între ei stă cununa și mărirea fiecăruia.

Cununa e semnul măririi și al cinstei, o spune preotul îndată după încununare: "Doamne, Dumnezeuul nostru, cu mărire și cu cinste încununează-i pe dâșii". Mărirea e legată de cinste și invers. Mărirea și cinstea lor e văzută de Dumnezeu și de oameni. Ea constă în fidelitatea și în iubirea dintre cei doi, în jertfelnicia unuia pentru altul, în exercițiul răspunderii unuia față de altul, în asumarea străduințelor necesare vieții de familie. În împlinirea tuturor acestora constă realizarea unei perechi fericite, atât cât e cu putință pe pământ. Creația întreagă câștigă de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voită de Dumnezeu.

Cununa este în același timp o coroană, semn al cinstei și al demnității. Coroana o poartă împăratul; împărat este și Hristos și arhiereul. Ea e semnul unei seriozități, al unei maturități și al unei răspunderi ce se încredințează cuiva pentru apărarea, ocrotirea și călăuzirea celorlalți. Prin încoronare se arată că cei doi au ieșit de sub grija părinților, au primit răspunderea pentru propria lor viață, răspunderea unuia pentru altul, răspunderea comună pentru familia lor și pentru copiii lor viitori, ca cetate a lor. Omul nu e întreg până ce nu a ajuns apt să primească această răspundere pentru sine și pentru alții. Dacă omul a fost adus la existență de Dumnezeu ca "împărat al creației", el își realizează această demnitate, care-i o demnitate de răspundere, în mod special și concret prin asumarea responsabilităților legate de viața de familie, în care sunt implicate și responsabilități pentru viața socială și pentru viața lumii în general.

"Sfântul Ioan Gură de Aur vede în cunună simbolul ascezei conjugale, pentru a atinge castitatea, integritatea ființei"¹⁷⁹. Cununile se dau de fapt mucenicilor pentru răbdarea lor în credință. Soții au de răbdat și ei asaltul multor ispite în viața conjugală; trebuie să rabde multe greutăți, ca să ia cununa iubirii depline. Mărirea ce o dă cununa este împreună și cu suportarea unei asceze, a unei înfrânări și răbdări și cu împlinirea plină de eforturi a unor responsabilități. De aceea se face cu cununa semnul crucii pe fața celor pe al căror cap e așezată.

După citirea Apostolului și a Evangheliei, preotul cere într-o rugăciune iarăși "păzirea cinstită a nunții lor" și "păzirea nespurcată a patului", desigur de o poftă oarbă și iresponsabilă și de un gând de infidelitate, care amândouă îi coboară pe amândoi de la respectul reciproc ca persoane și de la comuniunea ca persoane. Cu cât e dragostea mai deplină, mai adâncă, cu atât e mai castă. De aceea preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca "să fie legătura lor fără de păcat". Numai așa iubirea lor este deplină. Patul nespurcat, ca legătură neprihănită sau castă, constă în spiritualizarea celor căsătoriți, în spiritualizarea legăturii lor trupești prin toată iubirea, respectul și răspunderea de a se răbda și ajuta reciproc și de a progresa în ele, câștigând prin aceasta și respectul celorlalți oameni și al mării de la Dumnezeu.

Li se dă apoi să bea dintr-un pahar comun, arătându-se că se vor îndulci din dulceața comună a dragostei și a bucuriei.

Preotul îi conduce apoi, legați de mână, în jurul tetrapodului de trei ori, ceea ce înseamnă neîntreruperea legăturii și iubirii lor. "Drumul vieții conjugale nu mai e un simplu itinerariu; el este plasat pe axa eternității; de acum mersul lor comun este asemenea axei nemișcate a unei roți care

179. La Evdokimov, *op. cit.*, p. 205.

se învârtește"¹⁸⁰, a mișcării stabile a sufletelor în Dumnezeu. Nimic nu va întrerupe iubirea și fidelitatea lor, nimic nu se va intercala în ea, nimic nu o va scoate din statornicia ei.

În timpul acestui drum, se cântă imnul de bucurie al lui Isaia pentru zămislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecul Fecioarei. Acum s-a pus temelul unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos cel întrupat. Cei ce se vor naște din această căsătorie vor fi și ei membri ai Împărăției eterne a lui Dumnezeu. Cerul însuși se bucură pentru această sporire a Împărăției lui Dumnezeu. În timpul înconjurării se mai cere Sfinților Mucenici ca prin rugăciunile lor să se mântuiască sufletele celor ce se cunună, printr-o răbdare care imită răbdarea lor. Bucuria nașterii de prunci, bucuria iubirii între soți nu e lipsită de înfrânări, de suportări de dureri și de strădanii. Sunt aceleași imne care se cântă și la Botez și la Hirotonie pentru aceleași motive: pentru nașterea de noi membri ai Împărăției lui Dumnezeu, pentru creșterea lor viitoare, care nu e lipsită de eforturile înfrânării, ale răbdării și ale strădaniilor.

Luând cununile de pe capul celor încununati, preotul vorbește iarăși de mărirea lor, căci ei vor purta în chip nevăzut toată viața cununile lor de vor trăi în iubire adevărată, în curăția fidelității și în răspundere și respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în Împărăția cerurilor: "Dumnezeule... primește cununile lor în Împărăția Ta, păzindu-i nespurcați și fără prihană și neispitiți".

În otpustul rânduiei Nuntii sunt pomeniți împărații Constantin și Elena și mucenicul Procopie. Cei cununati sunt ridicați la o cinste împărătească și la conlucrare pentru credință, asemenea împăraților Constantin și Elena, și la răbdarea greutăților asemenea mucenicilor. Bucuria de cele bune, înălțarea la dragostea curată și desăvârșită e împreună cu lupta pentru cele bune, cu greutățile înfrânării

180. Evdokimov, *op. cit.*, p. 210.

și ale răbdării. Greutățile se amestecă cu dulceața unirii trupești și sufletești, având un rol în spiritualizarea ei.

Creștinismul este realist. Nu se avântă în promisiuni de fericire neumbrită de greutate, căci viața e îmbinată din amândouă laturile. Dar fericirea are totuși câștigul final. Cine așteaptă numai fericire de la căsătorie, numai plăceri, nu o va putea suporta lung timp.

Rezumând, se poate spune că harul dumnezeiesc e cerut pentru cei ce se căsătoresc ca să poată frâna tendința spre satisfacerea exclusivă a poftelor trupești, care coboară pe fiecare din cei doi la starea de obiect al egoismului pătimăș al celuilalt, ca să poată frâna orice alt fel de egoism și infidelitate a unui soț în raporturile cu celălalt; e cerut pentru întărirea răbdării fiecăruia față de insuficiențele celuilalt și a voinței de ajutorare a lui, ca să facă adâncă iubirea lor în Hristos, care nu e posibilă fără înfrânarea egoismului fiecăruia; în sfârșit, e cerut pentru nașterea de prunci, care echivalează și ea cu înfrânarea egoismului de toate felurile și cu înaintarea spre comuniunea deplină. Toate acestea dau o castitate legăturii căsătoriei, o cinste și o noblețe fiecăruia din soți, o deschidere reală a unuia spre altul, spre Dumnezeu, spre semeni; prin toate acestea ei își câștigă mântuirea. Toate acestea și le promit și ei unul altuia și pentru toate se roagă și ei și rudeniile lor împreună cu preotul, în timpul slujbei.

Sau într-o altă formulare și mai rezumativă: harul acestei Taine se dă pentru dragostea totală și deci neprihănită între cei ce se căsătoresc, pentru ajutorul și răbdarea reciprocă, pentru suportarea și biruirea cu răbdare a tuturor greutăților. Viața în doi e complexă, având parte și de bucurii procurate de dragostea și de dăruirea reciprocă, care are în ea o anumită infinitate, dar și de greutate și de neputințe legate paradoxal cu indefinitul tainic al persoanelor umane.

G

Taina Mashului

1. Definiția și scopul principal al Tainei

În Taina Mashului se împărtășește credinciosului bolnav în chip nevăzut harul tămăduirii sau ușurarea durerii trupești, al întăririi sufletești și al iertării de păcatele rămase după mărturisire, prin ungerea cu untdelemn sfințit, însoțită de rugăciunile preoților. Practicarea ei în timpul Apostolilor, deci provenirea ei prin Apostoli de la Hristos însuși, e atestată în Epistola lui Iacob: "De este cineva bolnav, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul, iar de va fi făcut păcate se vor ierta lui" (5,14-15).

Una dintre cauzele principale ale deprimării și descurajării omului este boala. Și de multe ori nici boala, nici deprimarea nu pot fi învinse numai cu mijloace omenești. Bolnavul credincios e chinuit și de conștiința că boala lui are cauza și în unele păcate pe care nu le-a putut mărturisii, sau că eventual va muri fără iertarea acestor păcate. Și cine nu trece în viața lui prin boală și prin aceste deprimări și îngrijorări, care-i măresc suferința? Ele intră în componența existenței omenești. E posibil să credem că Dumnezeu nu S-a gândit și la un ajutor dat omului în aceste situații de boală și de slăbire sufletească? Taina aceasta arată că Dumnezeu își manifestă mila Lui și față de cei suferinzi care-și pun nădejdea în El, care apelează la El când ajung în aceste situații. De aceea, în toate rugăciunile Mashului se apelează mai ales la mila lui Dumnezeu, iar Dumnezeu apare în această Taină lucrând ca "Doctorul" plin de milă. În pripeala cântării lui Arsenie, de la sfințirea untdelemnului cu care se unge bolnavul, pripeală ce se repetă după fiecare tropar, se cere: "Stăpâne Hristoase, Milostive,

miluiește pe robul tău". Iar în podobia glasului IV se cere: "Doctorul și ajutătorul celor ce sunt întru dureri... dăruiește tămăduire neputinciosului robului Tău, Milostive, miluiește pe cel ce mult a greșit și-l mântuiește de păcate".

Uneori harul lui Dumnezeu lucrează mai mult sau mai puțin direct asupra trupului, vindecându-l, deși, chiar și în acest caz, se produc și întărirea sufletească, și iertarea păcatelor celui bolnav. Alteori, vindecarea se produce mai mult prin întărirea puterilor sufletești; iar alteori, prin iertarea păcatelor nemărturisite, întrucât aceasta întărește sufletul și, prin suflet, și trupul. Dar prin harul acestei Taine se dă în mod principal vindecarea trupului. Numai când este rânduit ca bolnavul să moară, nu se produce acest efect principal, ci numai celelalte.

Taina aceasta poate fi socotită, prin excelență, Taină a trupului, sau Taina rânduită pentru însănătoșirea trupului. Prin ea se pune în relief valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care Însuși a luat trup și îl ține în veci, ne mântuiește prin el, împărtășindu-ne viața dumnezeiască.

În rugăciunea citită după al doilea Apostol și a doua Evanghelie se cere lui Hristos însănătoșirea bolnavului, pe baza faptului că El S-a întrupat și "S-a zidit (creat) pentru zidirea Sa", arătând voința Lui de a mântui trupul și de a-l înălța în Împărăția lui Dumnezeu, de a face din trupuri un mijloc de comunicare veșnică între Dumnezeu și oameni.

De aceea, tot în aceeași rugăciune se cere sălășluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel (1 Cor. 6, 19; 3, 16-17): "Caută dintru înălțimea Ta cea sfântă, mântuindu-ne pe noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, cu darul Sfântului Duh, în ceasul acesta, și-L sălășluiește pe dânsul întru robul Tău (N)". Duhul Sfânt e închipuit și comunicat prin untdelemnul sfințit chiar în

timpul acestei Taine de către preoți, untdelemn cu care se unge bolnavul.

2. Scopurile secundare ale Tainei

Existența omului este nespus de complexă. E imposibil de separat între trup și suflet atâta timp cât omul trăiește, deci între lucrarea harului asupra trupului și asupra sufletului. Însăși vindecarea trupului e simțită de bolnav ca un har dat lui ca persoană umană integrală. Trupul e plin de energiile sufletului; prin el lucrează sufletul; fără el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucrează asupra trupului fără să lucreze și asupra sufletului. Asupra sufletului lucrează, însă, întărindu-l și curățindu-l de păcate și liniștindu-i prin aceasta conștiința, ceea ce are un efect întăritor și asupra trupului, ca să-l facă un instrument al lucrării bune a sufletului și ca să întărească și sufletul.

De aceea în rugăciunile Tainei se cer împreună: tămăduirea trupului, iertarea de păcate și curățirea sufletului de păcate. Sălășluirea Duhului are mai ales scopul curățirii de păcate și al tămăduirii de patimi și al ridicării omului la o viață de sfințenie, de slujire curată a lui Dumnezeu. Întrucât păcatul este o boală a sufletului mai ales când s-a îndeșit în patimi, și ca atare e și o cauză a bolii trupului, Maslul este socotit atât ca o tămăduire a trupului, cât și a sufletului, și Dumnezeu e numit "Doctorul sufletelor și al trupurilor". El e socotit necesar și pentru vindecarea patimilor, întrucât, chiar dacă păcatele care au provenit din ele, sau le-au produs pe ele, au fost mărturisite, ele nu se pot tămădui așa de ușor și e imposibil ca să nu țâșnească din ele fapte păcătoase aproape continuu.

Insistența cu care se cere, cu mult mai mult decât în Taina Pocăinței, tămăduirea bolnavului de patimile sufletești o dată cu tămăduirea trupului, ne dă să înțelegem că mai ales la aceste rădăcini ale păcatelor se referă Taina

Maslului, căci la această fază progresată a slăbiciunilor păcătoase ale omului, provenită din nesocotirea Tainei Pocăinței și a conlucrării sale cu harul Botezului și al Mirungerii, se reduce de fapt păcătoșenia. Spovedania anterioară Maslului a adus bolnavului iertare de păcatele mărturisite, dar el n-a avut timp să topească, prin conlucrare cu harul redobândit, slăbiciunile păcătoase, hrănite printr-o obișnuință îndelungată cu păcatul, slăbiciuni care explică adeseori și boala trupului. Sau, poate, bolnavul n-a putut descrie în mod corespunzător aceste slăbiciuni, care se pierd adeseori în ceața indefinitului.

Pe lângă aceea, pe cât de imposibil este să se separe între trup și suflet, tot pe atât de imposibil este să se separe între omul total și influența fenomenelor văzute și a forțelor rele nevăzute asupra lui. Eliberarea de influențele văzute se face și prin întărirea simțurilor trupului cu harul Sfântului Duh, a cărui introducere în ele se face prin ungera lor cu untdelemnul sfințit. Prin aceasta simțurile sunt curățite, sfințite, întărite în ele înseși împotriva ispitelor ce vin de la lucrurile din afară și de la forțele rele nevăzute prin mijlocirea lor.

Astfel, în rugăciunile Maslului în care se cer deodată tămăduirea trupului, iertarea de păcate și tămăduirea de patimi, eliberarea simțurilor de influențele rele și alungarea vrăjmașului, toate acestea se cer, pentru ca bolnavul, devenit sănătos trupest și sufletește, să poată trăi o viață curată, închinată slujirii lui Dumnezeu. Aceasta arată că Taina Maslului nu e pentru moarte ca în catolicism, ci pentru o viață întru sănătate și curăție.

Lucrarea Sfântului Duh în om, care e cerută și acordată prin Taina Maslului, nu s-ar putea efectua însă fără o deschidere a sufletului bolnavului, prin credință și căință. Poate mira faptul că bolnavului care primește această Taină nu i se cere o mărturisire de credință ca la Botez, unit

cu Mirungerea, și ca la Euharistie, o mărturisire a păcatelor unite cu mărturisirea credinței, ca în Taina Pocăinței; dar preoții au temeiul să o considere dată, așa cum consideră episcopul mărturisirea de credință dată de cel ce se hirotonește întru diacon sau preot (prin certificat teologic și prin spovedanie înainte de Hirotonie), sau învoirea dată de cei ce se căsătoresc. Însuși faptul că bolnavul cheamă preoții să se roage pentru el implică credința lui în lucrarea lui Dumnezeu prin această Taină. Pe lângă aceea, de obicei, el se mărturisește înainte. Apoi, omul bolnav are o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu. El își dă seama de neputința sa ca om și a omului în general și își pune suprema nădejde în Dumnezeu. Dumnezeu i-a devenit mai transparent prin slăbiciunea trupului.

De aceea, preotul se întemeiază și pe credința și căința bolnavului, cerând de la Dumnezeu harul Lui tămăduitor și curățător.

Iată câteva texte din rugăciunile Maslului, edificatoare pentru aceste scopuri ale lui și pentru deschiderea bolnavului față de ele.

Mai întâi, în rugăciunea amintită (după a doua Evanghelie), după ce s-a cerut sălășluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, se spune: "Căci el și-a cunoscut păcatele și a venit cu credință la Tine. Deci, primindu-l cu iubirea Ta de oameni, ori de a greșit cu cuvântul sau cu gândul, iertându-l, șterge-l și curățește-l pe el de tot păcatul și, petrecând pururea împreună cu el, păzește-l în ceilalți ani ai vieții lui, ca, umblând întru îndreptările Tale, să nu mai fie o batjocură a diavolului, ca și în dânsul să se mărească preasfânt numele Tău". Iar înainte de acestea s-a cerut tămăduirea trupului bolnavului.

Într-o cântare, mai înainte de sfîntirea untdelemnului, se cere: "Caută din cer, Cea ce ești neajuns, ca un milostiv, cu mâna Ta cea nevăzută însemnând, Iubitorule de oa-

meni, prin untdelemnul Tău cel dumnezeiesc, simțurile acestuia ce aleargă la Tine cu credință și-și cere iertarea greșelilor, dăruindu-i tămăduire sufletului și trupului, ca să Te preamărească pe Tine cu dragoste, mărinind stăpânirea Ta". Preoții ung pe bolnav cu untdelemn la simțurile principale, în semnul crucii, iar semnificația crucii în această ungere o arată cântărețul care cântă în timp ce preotul săvârșește această ungere: "Doamne, armă asupra diavolului crucea Ta ai dat nouă, că se scutură și se cutremură nesuferind a căuta spre puterea ei, căci morții i-ai sculat și moartea ai surpat". Însuși Hristos cel jertfit Se sălășluiește prin semnul crucii în bolnav, dându-i puterea înfrânării de la păcate, a rezistenței la orice egoism al pornirilor păcătoase; cu ea se va întări sufletul lui, pentru ca să biruiască boala din trup. Crucea e mijlocul prin care vine puterea din trupul lui Hristos, Care a biruit moartea.

Împotriva acțiunii forțelor nevăzute se cere și ajutorul nevăzut al sfinților, al mucenicilor, al Maicii Domnului.

Mai e de menționat că Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincioși, care se roagă și ei concomitent cu preoții. Din această largă comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-l dau mai mulți semeni în starea lui de boală și neputință, bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupească și sufletească. Cuvântul lui Homiakov: "Nimeni nu se mântuiește singur, ci se mântuiește prin rugăciunile Bisericii, ale Sfinților, ale Maicii Domnului", se adevărește și la săvârșirea acestei Taine.

Însăși săvârșirea acestei Taine de către mai mulți preoți (de șapte, sau măcar de doi) manifestă voința Bisericii de a pune mai multe forțe ale ei în mișcare, prin comuniunea în rugăciune și în dragoste, pornirea mai multora de a scăpa un membru al ei de situația de neputință și de durere în care se află. Mai ales la boală simte omul trebuința simpatiei și a comuniunii, mai ales în această ocazie se ade-

verește cum omul slăbit prinde putere din dragostea mai multora.

Dar această comuniune îi dă puteri omului nu numai prin ceea ce are omenesc în ea, ci în primul rând prin faptul că toți cei ce vin și intră într-o comuniune cu semenul lor bolnav, vin cu credința în Hristos, Care a vindecat toată boala și neputința, a biruit moartea, a vindecat pe unii oameni pentru rugăciunile altora și a spus că unde sunt doi sau trei adunați în numele Lui, adică în credința în El și în dragostea între ei, este și El în mijlocul lor. Ei îl ajută pe cel bolnav numai pentru că fac transparentă și lucrătoare, prin credința și rugăciunea lor, prezența și puterea lui Hristos, numai pentru că înlesnesc comuniunea bolnavului cu Hristos prin credința lui, întărită de credința lor.

Ca în toate Tainele, tot așa și în această Taină comuniunea cu preotul și cu alți semeni ne ajută să intrăm în comuniune cu Hristos.

În cele de mai sus s-au spus cele necesare și despre elementele constitutive ale Tainei: despre preoți ca săvârșitori, despre primitorii ei, despre untdelemnul sfințit, despre mâna preotului care unge pe bolnav cu el, în numele Domnului, despre deschiderea bolnavului, prin credință și căință, harului tămăduitor al trupului și al slăbiciunilor sufletești și al iertării păcatelor, ce i se împărtășește.

Mădularele trupului sunt unse de șapte ori în semnul crucii, după citirea a șapte pericope evanghelice și din Apostol, și după citirea a șapte rugăciuni, pentru că șapte sunt darurile Sfântului Duh, pentru că șapte au fost durerile rele scoase din femela păcătoasă, pentru că numărul șapte simbolizează totalitatea formelor răului, dar și a darurilor lui Dumnezeu. După numărul șapte vine numărul opt care simbolizează odihna și fericirea nesfârșită.

În toate se arată o insistență, pentru că boala trupească și sufletească în care a căzut omul îl face inapt de

viața normală, sau îl amenință cu sfârșitul vieții pământești. El trebuie ajutat în mod stăruitor, prin puterea lui Hristos, să se facă sănătos trupește și sufletește, sau măcar sufletește, dacă sfârșitul lui se va dovedi apropiat.

Întrucât mântuirea stă în comuniunea cu Hristos, atot-iubitoarea Persoană dumnezeiască devenită om, iar omul s-ar putea ca din boala prezentă să treacă în moarte, lipsit, din pricina patimilor sale, de capacitatea pentru această comuniune, întrucât n-a înaintat, prin celelalte Taine și prin conlucrarea sa, în ea, Biserica face un efort maxim să-l pregătească pentru această comuniune cu Hristos și să-l deschidă comuniunii cu semenii, deci un efort maxim pentru mântuirea lui prin mai mulți preoți, prin mai multe rugăciuni, prin mai mulți credincioși, care se roagă împreună, deschiși comuniunii cu Hristos și dornici să întărească comuniunea cu cel bolnav.

PARTEA A ȘASEA

ESHATOLOGIA SAU VIAȚA VIITOARE

Sfârșitul vieții pământești și viața veșnică

Eshatologia este partea finală (τὰ ἔσχατα = cele din urmă) a existenței creației. E partea finală nu în sensul că după ea urmează sfârșitul total al existenței, ci în sensul că această etapă finală durează veșnic, nemaifiind urmată de nici o altă etapă. După credința creștină, existența creației are trei etape: cea de la creație până la Hristos, cea în Hristos sau determinată de Hristos până la sfârșitul formei actuale a lumii și cea care urmează după acest sfârșit. Personal, pentru cei ce n-au cunoscut pe Hristos, ea are numai două etape: cea de la începutul existenței lor până la moarte și cea de după moarte (pentru cei ce au o altă credință); pentru ceilalți are trei etape, întrucât chiar dacă au primit pe Hristos curând după nașterea lor după trup, prin Botez, cea dinainte de Botez e deosebită de cea în Hristos.

Faza din urmă a existenței, cea veșnică, e fericită pentru cei ce au primit pe Hristos și au dezvoltat comuniunea cu El, fericirea ei constând în desăvârșirea comuniunii cu El; sau e nefericită, întrucât, deși au primit-o prin Botez, ei nu au dezvoltat în cursul vieții pământești comuniunea cu Hristos cel înviat, din care cauză vor fi lipsiți de ea și în viața viitoare.

Pentru această fază finală și eternă e toată viața în Hristos pe pământ; pentru ea S-a întrupat, a murit pe cruce și a înviat Hristos și ne-a chemat și a rămas prin conlucrarea noastră în comuniune cu noi. Pentru ea este toată economia dumnezeiască gândită dinainte de veci. Spre această desăvârșire finală în Dumnezeu ar fi înaintat lumea dacă nu s-ar fi produs căderea strămoșilor. Deci cu această țintă a creat Dumnezeu lumea.

Dacă n-ar exista această fază finală, ar fi zadarnică toată viața noastră pământească cu Hristos. Creștinii cred că însuși sensul vieții s-a împlinit în Hristos, întrucât El a dat posibilitatea să se ajungă la desăvârșirea finală și la viața de veci.

Desigur, și celelalte religii cred într-o eshatologie și prin aceasta atribuie un sens vieții pământești. Dar se poate afirma că numai Hristos care a înviat ne dă o siguranță obiectivă despre viața viitoare și că numai comuniunea cu El, întrupat și înviat ca om – comuniune cu Persoana dumnezeiască eternă, întrupată pentru vecie ca om și intrată ca atare în relație intimă veșnică cu noi – , este o comuniune care ne asigură ca persoane pentru veșnicie, deci ne asigură o adevărată fericire eternă, conștientă și deplină.

Pentru credința creștină, dar și pentru judecata obiectivă, viața viitoare în care ne menținem eterni ca persoane este decisivă pentru sensul vieții pământești, întrucât ea are nu numai forma unei vieți eterne fericite pentru cei ce au acceptat în Hristos un sens deplin al vieții pământești, ci și a unei vieți eterne nefericite pentru cei ce n-au acceptat acest sens.

Pentru creștini, planul eshatologic, sau viața eternă de după moarte, nu e însă numai ceva viitor; ea a început prin și în Hristos care a înviat ca om din morți. Iar întrucât Hristos rămâne cu cei credincioși într-o legătură intimă sau chiar în ei, viața eternă a început și pentru ei ca arvună. De aceea în Noul Testament se spune că în Hristos suntem la "sfârșitul veacurilor" (1 Cor. 10, 11; Evr. 9, 26). O dată cu Hristos a început "sfârșitul veacurilor", pentru că aceste veacuri s-au umplut prin Hristos cel prezent în ele de arvuna vieții eterne. Cei ce cred în El trăiesc din viața Învierii Lui, fiind morți întrucâtva vieții de păcat și veacurilor dinainte, eonului lumii acesteia. "Amin, amin, zic vouă, că cel ce aude glasul Meu și crede Celui ce M-a trimis pe Mine are viață veșnică și la judecată nu vine, ci s-a mutat din moarte la viață" (In 5, 24).

I

Eshatologia particulară

A

Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă

Dacă numai eshatologia dă sens vieții pământești, atunci moartea se înscrie ca un moment necesar și plin de sens pe traiectoria vieții începute la naștere, ea făcând să treacă viața noastră pământească în faza eshatologică, acolo unde se revelează sensul deplin al existenței pământești. Fostul patriarh al Constantinopolului, Atenagora, a spus: "Moartea este o poartă. Cel înviat ne lasă să trecem prin moarte în viață. Noi suntem botezați în moartea Lui, ca să participăm la viața Lui. Viața noastră se îngustează treptat până ce Botezul nostru și moartea noastră coincid. Prin crucea de viață-dătătoare, viața își află împlinirea prin moarte. Fără moarte viața ar fi ireală. Ar fi o iluzie, un vis fără deșteptare"¹.

De fapt, chiar dacă am trăi veșnic pe pământ ca persoane, viața noastră ar rămâne în afara sensului. Moartea este taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei. Chiar iadul implică dintr-un punct de vedere un sens, prin faptul că ne scoate din ceața ambiguă a vieții pământești. În iad se știe sigur că există un rai.

Viața pământească se cere după moarte ca trecere spre sensul deplin, întrucât sensul fragmentar din această viață se cere după sensul deplin, pe care îl dă plenitudinea vieții în Dumnezeu. Fără moarte, înțeleasă ca poarta prin care

1. La Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagore*, Paris, Fayard, 1969.

trecem la sensul deplin, fragmentul de raționalitate al vieții pământești apare mai degrabă ca un nonsens și ca inexplicabil; iar lumea, dacă trebuie să rămână mereu în acest sens fragmentar, e mai degrabă un nonsens, căci dacă nu are nimic dincolo de ea duce pe toți oamenii la moartea definitivă.

Din acest punct de vedere și creștinismul consideră moartea ca un eveniment necesar și universal. Dar explică această necesitate și universalitate a ei prin necesitatea împlinirii existenței umane în Dumnezeu cel transcendent. În această explicație moartea are sens, ba chiar e un eveniment prin care viața își găsește sensul.

Moartea este prăpastia sau puntea universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică. Din rostul acesta obiectiv al ei decurge și unul subiectiv. În general moartea dă sens și adâncime vieții noastre pământești, ajutând chiar prin aceasta la maturizarea spirituală și la mântuirea noastră.

Moartea face să se reveleze ființei noastre misterul ei de persoană, adâncimea existenței sale ca persoană, importanța existenței sale personale. Misterul morții și misterul persoanei țin împreună: unde nu se mai trăiește moartea ca mister, toată viața se aplatizează. Dar și invers, unde persoana nu se mai trăiește ca mister, moartea încetează și ea să mai fie sesizată ca mister.

Moartea înțelegească ca simplă nimicire e dușmanul cel mai teribil nu al speciei, nu al naturii, în care persoana se pierde, ci al persoanei. Dar persoana, ca cel mai mare mister al realității, ca singura formă de trăire conștientă a realității de către om, ca singura realitate neînțeleasă și care înțelege toate, sau tinde să le înțeleagă, nu se lasă nesocotită în mod grosolan de înțelegerea cea mai aplatizată a acestui fenomen ciudat al existenței. Moartea trebuie să reprezinte un mister pe măsura misterului persoanei umane.

Dacă omul ar fi constituit numai din elemente fizico-chimice, moartea nu l-ar umple de o neliniște așa de nepolită și în același timp de un fel de dor după o viață plină, pe care o presimte dincolo de ea. "Nostalgia și teama profundă, care strânge respirația omului în fața misterului ei, sunt proba faptului că el nu ține numai de suprafață, ci de profunzime; e proba faptului că omul nu aparține numai cotidianului vieții în timp, ci și eternității"².

Moartea ne sperie, dar ne și atrage. "În teama sfântă pe care o naște moartea, omul comunică cu misterul cel mai dănc al existenței, primește o revelație"³. Fără moarte existența umană devine monotonă, nu ajunge la noutatea absolută pe care o caută prin lansarea continuă spre ceva nou. "În lumea aceasta, concepută ca izolată, finită și suficientă sieși, totul apare fără sens, pentru că tot ce e corupibil, trecător, adică muritor, este sursa nonsensului acestei lumi, ca tot ce se produce în ea". "Moartea este faptul cel mai profund și cel mai semnificativ al vieții, care ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianului și platitudinii. Ea sinucide și pune în profunzime chestiunea sensului vieții. De fapt viața nu are sens decât dacă moartea există. Sensul finit e negat de un sens final; dacă infinitatea plată ar domni în lumea noastră, viața ar fi fără sens"⁴.

Dar moartea dă sens creației numai pentru că e punct de ieșire pe o existență cu totul altfel decât cea de aici, spre o existență netrecătoare, ce are ca sens plenitudinea ei în Dumnezeu, adică numai pentru că marchează categoric diferența deosebită dintre cele două moduri de existență și este numai pentru că e o prăpastie, e un eveniment prin care se schimbă total modul existenței de aici. O moarte ca sfârșit al unei încarnări pentru altă încarnare, într-un plan de aceeași esență trecătoare, nu dă nici un sens lumii fără sens.

2. N. Berdiaeff, *Essai sur la destination de l'homme*, p. 325.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 324.

În termeni teologici, moartea, fiind singura trecere de aici la Dumnezeu, arată transcendența lui Dumnezeu și a vieții noastre depline în El, ca împlinire a ei. Avem ceva de la Dumnezeu și în viața noastră de aici, o *arvună*, cum zic Părinții bisericești. Dar totuși viața lui Dumnezeu și viața noastră deplină în El sunt despărțite de cea de aici prin moarte. Nu există o continuitate între viața noastră de aici și viața lui Dumnezeu sau viața noastră deplină în El. "Faptul că noi trebuie să murim arată deosebirea, granița strictă între Dumnezeu și viața noastră. Desigur, Dumnezeu este prezent în viața noastră cu puterea Lui de viață. Și totuși viața lui Dumnezeu rămâne totdeauna dincolo de moarte. Între viața lui Dumnezeu și viața noastră este moartea... Nu se poate merge la Dumnezeu fără a se trece prin moarte... moartea dă ideii de Dumnezeu... o strictă transcendență. Moartea dăruiește toată prezumția noastră monistă, care visează la o neîntreruptă continuitate de existență și la o trecere între Dumnezeu și viața noastră. Moartea e granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul, Care singur are nemurire (1 Tim. 6, 16), Care a pus făpturile Sale sub legea devenirii și a morții"⁵.

De necesitatea și universalitatea morții țin seama și alte explicații ale ei. Ele o socotesc de asemenea ca un moment care descoperă un sens al vieții. Două din ele explică moartea, fără Dumnezeu, și socotesc că tocmai prin aceasta dau morții un sens.

Una din ele consideră moartea ca un fenomen pur biologic, prin care forțele vitale concentrate într-un organism reintră în curentul naturii spre a le concentra în alte organisme. Alta consideră moartea ca o despărțire a spiritului de trup, întrucât spiritul se cere prin sine însuși, nu prin vreo cauzalitate divină, după o viață neîngustată de trup. Explicația din urmă se ramifică în două. Una din aceste ra-

5. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ed. 4, p. 80-81.

mificații consideră că spiritul, după despărțirea de trup, se revarsă într-o esență spirituală panteistă. Alta, care e proprie unor religii necreștine (sau spiritismului, ale cărui raporturi cu religia sunt foarte neclare), socotește că spiritele duc o existență personală în preajma lui Dumnezeu. Deci, fără ca Dumnezeu să fi avut un rol în introducerea morții în lume, El are un rol ca țintă spre care duce moartea.

Explicațiile care nu recunosc o existență personală după moarte nu văd în moarte un eveniment care ar da existenței un sens. Ce interes are pentru persoana umană, singura care descoperă sensul existenței sau pentru care există un sens, faptul că există în veci o natură sau o esență spirituală impersonală, deci inconștientă de sens?

Explicația care afirmă o existență a spiritelor după moarte în preajma lui Dumnezeu, pe lângă faptul că nu e și o explicație a originii morții, nu poate da suficiente temeiuri pentru o existență fericită după moarte, întrucât Dumnezeu în această explicație nu este Dumnezeuul comuniunii, Care Se arată ca atare în existența Sa treimică și în întruparea Uneia din Persoanele treimice ca om pentru vecii vecilor, ceea ce asigură și identitatea persoanei umane care supraviețuiește. Totuși, în această explicație, moartea nu e cu totul lipsită de sens. De aceea aderenții diferitelor religii pot considera într-o anumită măsură moartea ca pe un eveniment pozitiv.

Unii înși, din Occident mai ales, influențați azi de primele două "explicații" ale morții, dar conștienți de nonsensul cu care aceste explicații lasă moartea încărcată, caută să se elibereze de gândul la moarte, caută să acopere realitatea ei. Deși afirmă că moartea e un fenomen natural, au o spaimă de moarte, recunoscând implicit că ea nu e deloc naturală pentru om⁶. De aceea acești oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulburați în viața

6. Karl Rahner, *Die Theologie des Todes*, Herder, 1958, p. 42-43.

lor de gândul morții. O casă îndoliată de evenimentul morții nu vrea să arate nici un semn de doliu, iar mortul e dus pe ascuns la cimitir, sau la crematoriu și făcut să dispară pe neobservate⁷.

Moartea își capătă sensul deplin în explicația creștină, care vede moartea ca un moment în dialogul etern al omului cu Dumnezeu cel personal. Pentru creștinism moartea, deși e urmarea păcatului, a păstrat și un sens pozitiv, întrucât în ea Hristos ne trece la comuniunea deplină cu Dumnezeu, adică la o treaptă mai înaltă în comuniunea cu El și, prin aceasta, la treapta plenitudinii vieții.

În creștinism moartea este luată în serios, dar fără disperare, înainte de a se produce, pentru a ne pregăti să trecem prin ea la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu; iar când s-a produs, pentru ca prin rugăciuni să se asigure și mai mult celui decedat această plenitudine. Ea nu e nici bagatelizată înainte de a se produce, nici motiv de disperare când moartea s-a produs, sau de grăbită uitare a celui mort. Morții nu sunt plânși cu disperarea că unicul lor chip de existență a dispărut în neant, pentru totdeauna; ci, pentru pierderea unui ajutor în persoana lor și la gândul că au murit nepregătiți. De aceea, locul principal îl țin rugăciunile pentru ei, cu ocazia morții lor și după aceea, o dată cu regretul pierderii unui ajutor temporar. De aici vine și obligația amintirii lor.

De fapt, numai pentru credința creștină moartea are un sens, atât în ce privește originea, cât și rostul căpătat de ea în Hristos. Credința creștină dă o explicație satisfăcătoare originii ei, socotind-o provenită prin ieșirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, dar pentru ea moartea capătă un sens pozitiv în Hristos, putând fi învinsă prin restabilirea comuniunii cu Dumnezeu, prin credința în Hristos.

7. Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 117.

Spaima de moarte arată că ea nu e un fenomen cu totul natural, ci că s-a produs ca un fenomen contrar naturii, ca o slăbire a comuniunii cu Dumnezeu, izvorul vieții. Creștinismul explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă și ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieșirea lor din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea creștinul manifestă deschis și o teamă de durerile morții ca despărțire a sufletului de trup, cum a manifestat și Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morții, spre deosebire de cei care pe de o parte declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creștinii.

Dar creștinismul oferă și un remediu al spaimei de moarte intrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viața nedeplină și trecătoare în care ne-am coborât, la viața fără de moarte, la plenitudinea vieții prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, după ce am trăit în parte cu El aici. Iar siguranța întâlnirii cu El, a depășirii morții noastre, o avem în biruința morții de către El prin înviere.

În starea de acum nu suntem mulțumiți nici să trăim fără să murim, căci n-avem aici plenitudinea comuniunii cu Persoana lui Hristos, dar câtă vreme suntem în păcat ne e teamă și să murim, ca din nepregătire să nu rămânem definitiv lipsiți de comuniunea cu El. Sfântul Antonie cere pe patul de moarte lui Dumnezeu să-i mai dea puțin timp de pocăință. Pe măsură ce înaintează într-o viață curată, în comuniunea cu Hristos prin credință, creștinii depășesc însă nu numai teama de durerile despărțirii sufletului de trup, ci și teama de ceea ce va urma după aceea.

Astfel moartea a apărut ca o despărțire nefirească a sufletului de trup, ca urmare a slăbirii comuniunii omului cu Dumnezeu, izvorul puterii și al vieții, deci ca urmare a păcatului; despărțirea sufletului de trup, fiind urmare a slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, duce la o desființare a

acestei legături dincolo de moarte. În Hristos, comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilită, moartea rămâne ca despărțire a sufletului de trup și prin aceasta și creștinul trăiește împreună cu ceilalți oameni teama de durerile ei, dar în mod mai atenuat; iar la cei tari în credință, ca de exemplu martirii, ea e copleșită cu totul.

În această teamă, creștinul are semnul viu al originii morții în păcatul protopărinților, ale cărui urmări se păstrează până la sfârșitul lumii. Dar ea a devenit un imbold de a lupta împotriva ispitelor păcatului. Toți rămân în trupul supus morții, pentru trebuința luptei lor împotriva păcatului. Viața pământească este arena acestei lupte până la sfârșitul lumii, pentru ca moartea în care va sfârși trupul pământesc să nu fie o trecere la definitivarea în starea de necomuniune cu Dumnezeu.

Dar rămânând ca despărțire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei uniți cu Hristos, din trecere la o definitivare în viața de necomuniune cu Dumnezeu, trecere la plenitudinea comuniunii cu El și deci la plenitudinea vieții. Aceasta, pentru că cel credincios, purtând pe Hristos în sine, se întărește din puterea Lui în sufletul său, ca să treacă prin moarte la viață și ca să ridice la sfârșitul lumii trupul, pe care l-a curățit prin faptele sale curate, la o viață luminată, transfigurată, la înviere.

Dobândind acest înțeles, moartea capătă nu numai ea un sens pozitiv, ci dă întregii vieți a omului un astfel de sens. Omul se pregătește în cursul întregii vieți pământești prin întărirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa să fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

Scrierile duhovnicești vorbesc de menținerea în amintire a morții care ne așteaptă, pentru ca din aceasta să luăm îndemn de a nu ne lipi prea mult de plăcerile trecătoare ale lumii. Sfântul Antonie cel Mare spune: "Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o

în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința lui Dumnezeu⁸. Teodor al Edesei declară că viața pământească dobândește un sens și se umple de un conținut curat când omul face din ea o călătorie conștientă spre moarte și spre cele de după ea, ca țintă a vieții: "Cel ce călătorește fără țintă se va osteni în deșert. Ci ține-te de lucrarea cea bună: adună-ți mintea, ține mereu ceasul din urmă al morții înaintea ochilor, adu-ți aminte de deșertăciunea lumii, cât de înșelătoare, de neputincioasă și fără de preț este, cugetă la înfricoșata dare de seamă, cum o să înfățișeze dușmănoșii purtători de catastife faptele noastre, cuvintele, gândurile pe care ei ni le-au strecurat în minte, iar noi le-am primit. Adu-ți aminte și de muncile iadului și cum stau acolo închise sufletele; amintește-ți și de acea înfricoșată zi, adică de învierea cea de obște și de înfățișarea înaintea lui Dumnezeu, de cea din urmă hotărâre a Judecătorului care nu greșește. Gândește-te la osânda care va pune stăpânire pe păcătoși, la rușine, la mustrarea conștiinței, la scoaterea afară de la Dumnezeu și la aruncarea în focul cel veșnic, la viermele care nu moare, la întunericul cel neluminat unde este plângerea și scrâșnirea dinților"⁹.

Evagrie Monahul are cam același text, dar spune despre iad: "Mută-ți gândul și la starea cea din iad, gândește-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară"¹⁰.

Prin aceasta, moartea nu e numai un sfârșit distructiv, suportat pasiv, venit din afară, ci și un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acțiunea lui din lăuntru. "Aceasta poate fi ea, desigur, dacă e înțeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârșitul vieții..., ci ca sfârșitul desă-

8. *Învățăături despre viața morală, în 170 capete*, Cap 49, Filocalia rom., vol. I, p. 12.

9. *Una sută capete foarte folositoare*, Cap 57, Filoc. rom., vol. IV, p. 218-219.

10. *Schiță monahală...*, 9, P.G. 40, col. 1261, Filoc. rom., vol. I, p. 45-46.

vârșit, realizat de toată activitatea vieții, așa încât moartea are o prezență axiologică, în întregul vieții omenești. Omul își lucrează moartea sa, ca desăvârșire a sa, prin activitatea vieții, și astfel moartea este prezentă în această activitate, sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de întregimea persoanei sale"¹¹.

Cu cât omul își face din moarte mai mult o prezență valorizatoare în toată viața lui, cu atât o transformă mai mult în trecere spre plenitudinea vieții și își umple viața pământească mai mult de valoare¹². Moartea rămâne totuși o forță care lucrează în om în direcția distrugerii formei pământești a existenței lui. Dar Sfântul Pavel spune: "Dacă viețuiți după trup, veți muri, iar dacă ucideți cu Duhul faptele trupului, veți fi vii" (Rom. 8, 13).

De fapt, ființa noastră sporește pe de o parte în conținutul spiritual, deci într-o tărie spirituală, iar până la o vreme chiar în forța biologică, iar pe de altă parte, ea se apropie cronologic și interior de moarte, sau moartea sporește în ea. Karl Rahner socotește că ființa noastră e într-o mișcare voluntară de rotunjire, de împlinire, și moartea reprezintă punctul final al împlinirii, împlinirea aceasta însemnând luarea mea în stăpânire ca persoană de către mine însumi, eliberându-mă de stăpânirea pornirilor involutare, legate de trup și de lume¹³. Pe de altă parte, spune el, trupul slăbit scapă tot mai mult de sub puterea mea, ca să-mi scape cu totul în momentul morții. Astfel în momentul morții ajung ca persoană la culmea puterii ce o pot ajunge în

11. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 41.

12. O sentință din Pateric spune: "Un om care are totdeauna moartea în față învinge lipsa de curaj" (*Les sentences des Pères du désert*, ed. Abbaye Saint Pierre des Solesmes, 1966, p. 304).

13. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 30: "Das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewährende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz Nehmen der Person, ist Sich-selbstgewirkt-Haben und Fülle der freitätigen personalen Wirklichkeit".

viața pământească și la totala neputință, ca ființă biologică¹⁴. Neputința trupului în preajma morții pune un acoperământ pe puterea culminantă la care a ajuns persoana, iar acest "acoperământ" așezat de moarte asupra tăriei mele ca persoană nu-mi lasă puterea să văd în mod sigur unde voi trece prin ea: la viața veșnică într-o fericire, sau la viața veșnică într-o nefericire¹⁵.

Ceea ce merită să fie reținut de la Rahner e aflarea unui rost pozitiv al morții asupra naturii umane înseși, fapt care lipsea teologiei catolice și protestante dinainte, care înțelegeau moartea ca simplă plată sau ispășire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul anglican E. L. Mascall spune, în legătură cu această nouă înțelegere a morții, de Catholicism: "Ceea ce a lipsit adeseori este recunoașterea că moartea este un act care împlinește persoana care moare, un act care înglobează totul și ne angajează personal". Și citează din alt teolog catolic, Ladislau Boros, care afirmă: "În moarte omul este confruntat cu totalitatea dinamismului său subiectiv de a fi (moartea ca totală întâlnire cu sine), intrând complet în relație de înrudire mondială și pan-cosmică, și

14. *Ibidem*: "und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von aussen, Zerstörung, Parzenschnitt, Widerfahrnis, das dem Menschen unberechenbar von aussen trifft, so dass sein 'eigener Tod' von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ergebnis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden im einem".

15. *Ibidem*, p. 38-39: "Wenn der Tod als Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewollten und erlittenen Tod, als Fülle und Leere zumal erscheint, wenn er leere Schattenhaftigkeit, Gespenstigkeit, in einem gewissen Sinne Entpersönlichung, Sichverlieren, Untergang und gleichzeitig die Fülle totalen Sich-in-Besitz-Nehmens der Person zu besagen scheint und wenn beides zum Phänomen des menschlichen Todes gehört, dann lässt sich vom Menschen her nie existentiell eindeutig sagen... ob nicht die im Tode erreichte Fülle des Lebens die bisher nur verschleierte Leere und Nichtigkeit des Menschen ist-oder umgekehrt: ob die im Tode sich zeigende Leere nur der Schein einer wahren Fülle ist".

intrând de asemenea în ceea ce e baza acestei lumi (moartea, ca prezență totală, față de lume)". Dacă ființa umană, zice acesta, atinge punctul culminant al vârstei adulte numai în moarte, noi putem înțelege de ce tocmai în moarte se împlinește această predare totală de sine Tatălui, cu Care am fost reconciliați. "Când realitatea umană a lui Hristos a fost plantată în moarte direct în inima lumii, în cel mai profund strat al universului, în acel moment, Hristos, în umanitatea Sa corporală, a devenit adevăratul fundament ontologic al unui nou plan al mântuirii care îmbrățișa rasa umană". "Noi vedem că la moartea lui Hristos, lumea întreagă a intrat într-o primăvară cosmică ("Primăvara dulce", se spune în "Prohodul" Bisericii Ortodoxe, *n.n.*), al cărui seceriș va fi refacerea universului nostru în noutatea și strălucirea de la sfârșitul timpului". Astfel, pentru fiecare din noi, moartea este o întâlnire cu Hristos realizată sub semnul esențial al bazei lumii și al dinamismului spiritual al omului; ea "este primul act al omului complet personal și odată împlinită este centrul mai presus de toate care permite trezirea conștiinței, libertatea, întâlnirea cu Dumnezeu, pentru decizia finală asupra destinului final al fiecăruia"^{15bis}.

Aceasta face posibilă înțelegerea învierii de obște. Dar trebuie observat că această putere de refacere a întregului cosmos material prin moarte, se datorește faptului că prin ea se ajunge nu la un fundament material al cosmosului, ci dincolo de el, prin spiritul penetrat de Dumnezeu, care rămâne totuși într-o legătură cu fundamentul material al cosmosului. Totuși, această înțelegere a morții expusă de Rahner și mai ales cea a lui Boros nu ni se par să corespundă

15 bis. L. Boros, *The Moment of Truth*, pp. 144, 149, 150, 162, 164, 165; la E. L. Mascall, *Théologie de l'Avenir*, Desclée, Paris, 1970, p. 86. "Karl Rahner a dezvoltat de asemenea ideea că moartea, departe de a degaja sufletul de orice raport cu materia, îl pune în relație nouă cu tot universul material" (E. L. Mascall, *ibid.*, după Karl Rahner, *On the Theology of Death*. Quaestiones disputatae, II, p. 203 ș.u.).

cu totul înțelegerii creștine, sau mai precis ortodoxe, a morții, deși cuprinde unele elemente demne de reținut.

Din punct de vedere ortodox se pot face câteva obiecții față de ea. Mai întâi, înțelegerea morții ca împlinire a vieții pământești are nevoie de unele completări și nuanțări, ținându-se seama că traiectoria vieții pământești și sfârșitul ei prezintă o mare varietate. Nu toți ajung să se ia în stăpânire pe ei înșiși, ca persoane, în mod actual. Foarte mulți oameni nu au posibilitatea să facă aceasta nici măcar într-un moment fulgerător de supremă conștiință în fața morții, întrucât sunt surprinși de moarte pe neașteptate, sau după ce au intrat într-o neputință a conștiinței de a mai gândi clar la ceea ce se petrece cu ei, sau chiar la o nepăsare totală față de ea prin necredință. De aceea scrierile duhovnicești ne recomandă să fim totdeauna pregătiți, adică realizați ca persoană, stăpâni pe noi înșine în orice moment al vieții pământești, chiar dacă putem adânci mereu această stare. Dar nu toți o fac.

Totuși, mulți creștini luptă cât de cât pentru a nu se lăsa luați în stăpânire de pasiunile plăcerii, sau de orgoliu, adică de uitarea de ei înșiși, sau luptă pentru a înainta într-o oarecare măsură spre o stăpânire de ei înșiși ca persoane.

Dar aceasta este în același timp o anumită silință de a se preda pe ei lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu înaintarea într-o moarte față de păcat, față de pasiunile înrobitoare. Căci numai predându-se Lui, pentru o deplină comuniune cu El în libertate, se iau cu adevărat în stăpânire și ei. Ceea ce spunem în plus față de Rahner e că luarea în stăpânire de sine a omului e însoțită pe de o parte de predarea sa lui Dumnezeu, pe de alta, de refuzul ascultării de pornirile păcătoase. Dar acestea sunt două aspecte ale unei morți în sens bun. Omul moare atât prin faptul că se predă lui Dumnezeu, cât și prin faptul că devine insensibil la ispitele păcatului. Iar aceasta o face omul în tot cursul vieții pământești, fără să ajungă însă niciodată la deplină-

tatea predării sau la sfârșitul acestui efort. Cei ce-și trăiesc viața pământească astfel, odată ajunși în fața morții, în măsura în care sunt conștienți, încoronează printr-un act de supremă hotărâre luarea lor în stăpânire de către ei înșiși: renunțarea la ei înșiși și predarea totală lui Dumnezeu.

Dacă e așa, slăbirea trupului spre sfârșitul vieții și neputința lui totală pe care o simt apropiindu-se, nu o mai trăiesc ca pe o stare care se opune acestei dispoziții de predare totală a lor lui Dumnezeu, ci ca pe o stare care accentuează dispoziția lor de predare lui Dumnezeu, care e totodată o luare în stăpânire totală a sa însuși, ca persoană; ei își însușesc, adică, starea de slăbiciune și neputință totală a trupului, ca pe o întregire a dispoziției de predare a lor lui Dumnezeu, de lăsare în voia Lui, de unire cu El, ca pe o eliberare a lor de pasiunile înrobitoare și în primul rând de orgoliu, care pun o distanță între ei și Dumnezeu. Ei și-o însușesc benevol, ca pe o renunțare la o existență despărțită de Dumnezeu, ca pe un ajutor în trăirea lor deplină în unire cu Dumnezeu.

În felul acesta, moartea ca despărțire a trupului de suflet și ca descompunere a trupului acestuia îngroșat nu mai este nici ea trăită ca pedeapsă, cum zice Rahner, ci ca predare lui Dumnezeu, ca mijloc al unirii cu El, al intrării mai depline a omului în stăpânirea sa ca persoană, deși ea își are originea în pedeapsa de la început. Ea rămâne și ca amintire a păcatului pedepsit, dar și ca mijloc de depășire a ei ca pedeapsă.

Înțeleasă ca predare lui Dumnezeu, realizată mai mult sau mai puțin deplin în momentul final, dar mereu prezentă ca intenție și ca mișcare în viață, moartea se poate socoti predare completă a omului lui Dumnezeu în momentul morții, chiar în creștinul luat de moarte pe neașteptate, căci toată viața lui trăită ca o predare tot mai deplină lui Dumnezeu include în ea intenția predării totale.

Puterea trăirii vieții ca predare în dezvoltare lui Dumnezeu o au creștinii din Hristos și în Hristos, Care a trăit și a murit într-o predare exemplară Tatălui Său, pentru unirea deplină a Sa ca om cu El. Un exemplu de imitare a lui Hristos din puterea Lui în această privință avem în tâlharul de la dreapta Celui răstignit, care, prin moarte, intră în rai cu Hristos, adică la unirea cu El în predarea Lui, Tatălui. Hristos a murit strigând: "Părinte, în mâinile Tale Îmi dau duhul Meu" (Lc. 23, 46), după care "Și-a dat duhul". Iar de moartea creștinilor se spune că "și-au dat sufletul" în mâinile Domnului. Adormirea Maicii Domnului e reprezentată în iconografia Bisericii prin luarea sufletului ei în brațele lui Hristos, desigur nu fără actul de predare a ei. Cei mai mulți dintre creștini mor în Hristos, în cursul unei vieți de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca să realizeze o predare completă, sau intrarea deplină în viață prin moartea de la sfârșit.

Iar această putere a Lui e primită în Tainele Bisericii. Prin Taine El Se sălășluiește în noi, ca Cel ce ne dă puterea să trăim cu El moartea față de păcat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, până la acceptarea morții depline, ca despărțire a sufletului de trup. Moartea noastră în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viață spiritualizată a noastră în creștere, încât momentul morții culminante, ca despărțire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vieții. "Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii în Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul vostru" (Rom. 6, 11). "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre" (2 Cor. 4, 10). "Chiar dacă omul nostru cel din afară se veștejește, cel din lăuntru se înnoiește din zi în zi" (2 Cor. 4, 16).

Dacă prin Botez primim din Hristos putere pentru această moarte cu El, ca să fim totdeauna vii în El, iar această moarte-viață are o dezvoltare prin conlucrarea

noastră, cuvintele patriarhului Atenagora, că în moarte actualizăm Botezul nostru, capătă un adânc înțeles. Moartea în care și spre care înaintează creștinii care trăiesc în Hristos este o moarte cu Hristos și de aceea este în același timp o înaintare în viață, căci Hristos în care înaintează ei este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la învierea cu El. "Existența spre moarte", (*Sein zum Tode*), care caracterizează, după Heidegger, existența omenească, este, în Hristos, în același timp existența spre plenitudinea vieții (*Sein zum Leben*). În Hristos avem viața plenară a veacului viitor; de aceea avem în El și moartea față de viața știrbită și coruptibilă a veacului acestuia.

Înaintarea în și spre acea viață e una cu înaintarea în și spre moarte, sau viața aceea e îmbinată cu moartea, nu pentru ca moartea să o diminueze, ci ca să curețe drumul spre ea.

Taina Mirungerii ne dă puterea să conlucrăm pentru înaintarea în această moarte cu Hristos, care e înaintare în viața cu El; Pocăința ne restabilește în ea. Taina Euharistiei ni-l dă pe Hristos care acceptă, ca subiect sălășluit în subiectul nostru, moartea noastră prin care ne trece la înviere. Taina Nunții ne dă și ea puterea să renunțăm la viața aparentă a egoismului și să trăim viața de iubire a predării împreună cu un altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu răbdare, într-o dispoziție de predare lui Dumnezeu, ca să primim și viața duhovnicească plenară de la El, ni se dă și harul Maslului.

Dar dacă slăbirea trupului, prin care înaintăm spre moarte, nu mai e ceva contrar întăririi noastre în Duh și dispoziției noastre de predare lui Dumnezeu, moartea nu mai apare, când se apropie, ca acoperământ al intrării la Dumnezeu pentru cei ce au progresat mult în viața de credință și de fapte după voia Lui. Trupul slăbit la maximum devine un transparent al vieții depline ce așteaptă pe credincioși în Hristos.

Astfel, sfinții și unii creștini îmbunătățiți primesc de la Dumnezeu anunțul datei exacte a morții lor cu câteva zile înainte de sfârșitul lor și, înaintea acestui sfârșit, în preajma patului lor văd îngerii. Expresia: "Fericită este moartea cuvioșilor", se referă la o stare care are loc chiar în momentul ieșirii sufletului.

Desigur, înainte de ieșirea sufletului cunoașterea vieții de după moarte nu e o cunoaștere deplină a ei; e o cunoaștere sub oarecare vâl. Dacă moartea e o punte între țărmurile vieții acesteia și ale celei viitoare, ea rămâne un mister în capătul în care sfârșește. Noi știm formal că ajungem acolo, dar cum este acel "acolo" nu știm, afară de oarecare licărire a lui prin vâlul vieții noastre în trup, care începe să se sfâșie, sau a devenit din ce în ce mai diafan pentru sfinți și pentru creștinii îmbunătățiți.

Moartea și-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea însăși, ci și în experiența celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca poartă spre viață. Ea a devenit nu numai poarta necesară spre viața deplină, ci și o putere a celor ce se află în Hristos, în cursul întregii vieți pământești, putere prin care dobândesc viața deplină în Hristos. "Omul trebuie să gândească la moarte nu numai pentru că viața lui este viață spre moarte (*Sein zum Tode*), ci și pentru că moartea este un mister al lui Hristos-Domnul. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când viața lui Dumnezeu și slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui răstignit, nu există un eveniment mai decisiv în lume ca această moarte. Tot ce se întâmplă în lume, trăit în afară de legătura cu ea, este trecător și neimportant. Dar dacă ne este dat harul să murim împreună cu El, atunci întâmplarea zilnică și banală pe care o numim moartea omului și spre care e dus fiecare este ridicată între tainele lui Dumnezeu"¹⁶.

16. Karl Rahner, *op. cit.*, p. 72.

Dar nu pentru toți oamenii moartea are acest rost pozitiv. Ea rămâne pentru unii un eveniment de spaimă, din care ei caută să scape prin uitare, sau prin efortul de a crea în ei o stare de indiferență. Ea rămâne însă ceea ce a fost de la început, o pedeapsă pentru păcat.

Iar foarte mulți oscilează între așteptarea morții cu speranță sau cu teamă, întrucât nu se hotărăsc total pentru o viață după voia lui Dumnezeu, lipsită de ambiguitățile care slăbesc spiritul sau caracterul lor de persoană în Hristos, ca să câștige o nădejde mai fermă că prin moarte vor trece la viața deplină cu El, cum o avea Sfântul Apostol Pavel (Filip. 1, 21). Pentru aceștia ea nu și-a schimbat încă cu totul rostul de pedeapsă pentru păcat, în rostul de trecere la viața deplină în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce viețuiesc în Hristos.

La întrebarea de ce unii sfârșesc într-o nepăsare, mai putându-li-se da încă vreme să iasă din ea, iar alții sfârșesc înainte de a fi dus la o orientare limpede modul vieții lor încă foarte oscilant, sau de ce unii mor în vârsta copilăriei înainte de a-și fi precizat direcția modului lor de viețuire spre Dumnezeu sau în afară de El, poate că răspunsul stă în faptul că Dumnezeu vede în așezarea mai adâncă a sufletului lor că cele două categorii dintâi nu vor câștiga o fixitate din care nu vor mai putea ieși; iar la prunci cunoaște direcția spre care s-ar mișca atunci când ajung la capacitatea deciziei personale. Dintre ceilalți unii sunt lăsați să actualizeze binele de care sunt capabili în viața aceasta, pentru a lua cununa cea mai frumoasă pentru eforturile lor și pentru a fi și altora de model, iar alții, deși aflați pe un drum bun, sunt luați înainte de a fi terminat acest drum, pentru că sunt cunoscuți până unde îl vor duce sau că nu-l vor duce mai departe.

Sfârșitul fiecăruia vine atunci când e potrivit fiecăruia, fiecare, cu excepția pruncilor, lucrând cât timp i s-a dat pentru a preciza într-un fel sau altul modul viețuirii lui, fie

ca un mod care poate progresa foarte mult în bine, fie într-un mod în care nu poate progresa prea mult, fie într-un mod în care nu poate progresa decât în rău, sau care rămâne într-o definitivă stare de nedeterminare. Adică moartea finală vine la unii fără să fi avut timp să înainteze spre ea printr-o "moarte" treptată, pentru că se cunoștea că nu vor face uz de ea; iar la alții, la sfârșitul unei lungi exercitări în ea, sau al unui îndelungat refuz al ei. Și la toți moartea finală stă într-o corespondență cu exercitarea sau cu refuzul de exercitare a lor într-o "moarte" de bunăvoie în cursul vieții. Cel ce au refuzat-o pe aceasta, mor fără să vrea spre veșnica moarte a lor; ceilalți mor fără teamă, spre veșnica lor viață.

Se poate spune că în general sunt două feluri de morți: moartea care vine ca o supremă slăbire a ființei în spirit și ca o descompunere a trupului, trăită ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre rău și a orgoliului care desparte de Dumnezeu, și moartea ca predare benevolă lui Dumnezeu, și deci ca o unire cu El, venită de pe urma exercitării în moartea față de pornirile spre rău și față de tendința unei vieți străine de Dumnezeu.

Socotind că unirea cu Dumnezeu se trăiește ca predarea benevolă a omului lui Dumnezeu prin moarte, accentuăm că această unire nu anulează persoana omului, căci predarea este un act voluntar personal. Unirea veșnică cu Dumnezeu are mereu în sine actul de predare al omului, sau de moarte tainică cu Hristos, pentru ca în unirea sa cu Dumnezeu să se mențină veșnic ca persoană și în predarea totală, mereu unirea deplină.

Karl Rahner se apropie întrucâtva de această interpretare a morții cu Hristos, ca forță desăvârșitoare a omului, pregătită de o moarte cu Hristos în cursul întregii vieți pământești. El o face aceasta, declarând că teoria scolastică a jertfei lui Hristos ca satisfacție juridică adusă lui Dumnezeu pentru păcatul strămoșesc este insuficientă. Căci în acest caz mântuirea noastră nu s-ar înțelege ca împlinire a

noastră. Dar Rahner nu merge în înțelegerea morții până la interpretarea ei ca predare totală lui Dumnezeu, predare pregătită printr-o moarte treptată față de păcat în cursul vieții pământești. El vede valoarea morții numai în ascultare. În acest sens Hristos moare în cursul întregii Sale vieți pământești, sau își pregătește moartea finală printr-o moarte în dezvoltare. Dar prin aceasta Rahner rămâne numai la jumătatea drumului între teoria juridică a satisfacției și cea care vede în moarte un mijloc de unire cu Dumnezeu și deci de intrare în viață, de unire cu Hristos ca om, a celor ce mor cu El. Înțelegerea morții propusă de el lasă fără răspuns acea întrebare căreia el consideră că nu-i răspunde nici teoria satisfacției: de ce a trebuit ca ascultarea lui Hristos față de Tatăl să se manifeste anume în acceptarea morții?¹⁷.

Fapta ascultării evocă tot numai o relație juridică exterioară. Ea încă nu implică o unire cu Dumnezeu, pentru care e necesară renunțarea totală a creaturii la existența autonomă. Numai predarea totală lui Dumnezeu a omului e și ascultare, și unire; sau e ascultare care, având drept conținut predarea, realizează unirea. Această ascultare ne-o cere Dumnezeu, pentru că El vrea ca noi să ne unim cu El.

17. Idem, *op. cit.*, p. 55: "Diese Theorie macht nicht innerlich verständlich, warum wir gerade durch den Tod Christi und nicht durch eine andere mögliche, ebenfalls unendlichen Wert in sich tragende Tat des Herrn erlöst sind... Die Satisfaktionstheorie hat auch darin ein Unge-nügen, dass sie von vornherein Voraussetzung, dass der Tod als solcher bloss ein passives vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei, und sie... die erlösende Tat Christi nicht im Tode als solchem, sondern nur in einem geduldigen gehorsamen Auf-sich-Nehmen des Todesleidens, der Todesursache erblicken kann und so den Aussagen der Schrift nicht vollgerecht wird". "Wenn der Mensch ganz im allgemeinen den Tod insofern er seine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird von daher besser verständlich, wie Leben und Tod Christi auch in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Das Leben Christi erlöst, indem der Tod in seinem ganzen Leben axiologisch allgegenwärtig ist". "Sein Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist" (p. 58).

Căci numai în unirea cu El stă mântuirea creaturii. Unirea nu vine ca o răsplată pentru ascultare; ci chiar în conținutul ascultării, înțeleasă ca predare, se implică unirea. Iar unirea ca consimțită de Dumnezeu e și iubirea Lui față de noi; la fel, predarea din partea noastră este și ea iubire, cum nu e ascultarea fără predare, care poate să aibă motorul în frică. Dumnezeu nu găsește o mulțumire în ascultarea noastră din frică, ci în ascultarea unită cu iubirea, care se manifestă în predare. Iar mântuirea de care ne face parte nu e numai o eliberare a noastră de moarte, pe urma satisfacției ce l-o dăm prin ascultarea de El ca aflător în fața noastră și-l restabilim astfel onoarea jignită, ci răspunsul la voința noastră de unire cu El, care e unirea Lui de fapt cu noi, purtată de asemenea de iubire. Karl Rahner socotește că moartea a fost necesară pentru mântuire, numai pentru că în moarte ascultarea lui Hristos a mers până la capăt, iar noi trebuie să facem la fel. El pretinde că așa înțelege moartea Sfânta Scriptură. Dar Sfântul Pavel vede în moarte prilejul de a ne uni deplin cu Hristos (Filip. 1, 23). Și tot așa o vedeau martirii.

Astfel, ultimul resort al vieții cu Hristos, care e totodată o moarte cu El, deci și ultimul resort al morții finale și al tinderii spre viața veșnică, este iubirea. Din iubirea de Dumnezeu acceptă omul toată asceza sa, care sfârșește în moarte. Din iubirea de Dumnezeu-Tatăl, dar și de om, a primit Fiul lui Dumnezeu moartea ca om, pentru ca noi să putem muri cu El la fel din iubire față de Dumnezeu.

Pentru iubire, moartea nu mai e un vâl impenetrabil așezat peste viața de dincolo de ea; căci în iubire avem această viață încă de aici. În iubirea Sa față de Tatăl, care a întrecut iubirea oricărui om, moartea n-a fost pentru Hristos un vâl care să acopere viața Lui de după moarte tot așa de mult cum pretinde Rahner că o acoperă pentru noi. A fost dureroasă și la El despărțirea sufletului de trup și în această durere s-a manifestat o reținere a puterii dumne-

zeiești de a o copleși; dar ea nu acoperea viața de după Înviere până a-L face pe Iisus să Se îndoiască de ea, cum se întâmplă la cei ce nu cred ferm. Căci El a spus tâlharului de-a dreapta: "Astăzi vei fi cu Mine în rai". Numai în sensul reținerii Tatălui de a copleși prin puterea dumnezeiască durerile morții Fiului ca om, pot fi interpretate cuvintele lui Iisus: "Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?". Tatăl rămâne pentru Hristos o realitate nu numai sigură, ci și simțită, chiar în această reținere a Lui de la copleșirea morții prin puterea dumnezeiască. Acest strigăt își are și el iconomia lui. Prin acest strigăt Iisus ne arată că, din dorința de a Se uni ca om deplin cu Tatăl, acceptă și durerile morții, ca și noi să învățăm să acceptăm, din această dorință, deci din iubire față de Hristos, aceste dureri.

De multe ori durerile din timpul vieții nu sunt mai mici decât cele ale morții. Dar și pe cele ale vieții trebuie să le suportăm din iubire față de Dumnezeu, tot ca un fel de predare a noastră Lui. Cum zice Sfântul Apostol Pavel: "Nici moartea, nici viața (în plăceri, sau viața pe care nu o putem suporta)... să nu ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos".

B

Nemurirea sufletului

În teologia mai veche învățătura despre nemurirea sufletului era întemeiată pe ideea despre indestructibila lui substanță spirituală, simplă.

Dar dacă învățătura aceasta e o învățătură a credinței, și nu a filosofiei, atunci nemurirea sufletului trebuie întemeiată pe credința că Dumnezeu ține ca sufletul să fie nemuritor. Deci ea nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, chiar fără voia lui Dumnezeu. Dacă sufletul are o indestructibilitate, ea își are cauza în voința

lui Dumnezeu, cea creatoare și conservatoare, care vrea ca persoana umană să fie, prin suflet, în mod neîntrerupt dependentă de El. Dumnezeu a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conștiința despre sine, pentru ca el să regrete neîntrerupt faptele contrare lui Dumnezeu, pentru ca să știe neîntrerupt de dependența lui de Dumnezeu, să laude și să iubească neîntrerupt pe Dumnezeu.

Pentru aceste motive a înzestrat Dumnezeu de la început sufletul cu harul Său, iar după întruparea Fiului Său ca om și după învierea Lui, Însuși Acesta S-a sălășluit în om, sau l-a îmbrăcat pe om în Sine prin Botez. De aceea un temei important pentru nemurirea sufletului celor credincioși este faptul că Hristos S-a sălășluit în ei, sau că Fiul lui Dumnezeu care S-a făcut om pentru vecie a devenit casă și haină a lor. Cum ar putea acest sălaș al lui Hristos să fie nimicît odată cu moartea? Cum s-ar putea ca Hristos, haină și sălaș ale sufletului, să rămână lipsit de un sălaș sau de un locuitor al Lui? "Căci știm că de se va desface locuința noastră pământească, cortul acesta, avem în ceruri zidire de la Dumnezeu, casă veșnică, nefăcută de mână. De aceea suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm într-un locuința noastră cea din cer, dacă vom fi înveșmântați, dar nu goi" (2 Cor. 5, 1-3).

Deci sufletul a fost creat pentru viața veșnică, pentru ca să poată locui în locuința de lumină care este Hristos, sau pentru ca Hristos să locuiască în el. Dar chiar dacă el rămâne gol de Hristos, el tot există în veci, ca să știe pentru ce mare vrednicie a fost zidit și să rămână veșnic într-un regret pentru lipsirea de ea, deci să rămână într-o suferință veșnică pentru despărțirea de Dumnezeu, în Care se afla, sau Care Se afla în el.

Unii dintre teologii protestanți mai noi susțin că după moarte și înainte de învierea cea de obște nu mai există o viață a sufletului, că sufletul se distruge împreună cu trupul, sau se scufundă în "neființă", din care va fi chemat îm-

preună cu trupul la învierea cea de obște, dacă a crezut în Hristos. E o opinie care a părăsit învățătura despre compoziția dualistă a omului¹⁸.

Această teorie e ultima concluzie a opiniei lui Luther despre somnul în care cad sufletele după moarte, cu excepția unora, așteptând judecata din urmă. De la Luther au luat aceste secte și acești teologi ideea că omul nu mai poate avea o viață numai prin suflet, fără trup¹⁹.

Dar, în general, atât luteranismul, cât și calvinismul au păstrat convingerea general creștină că moartea e numai o despărțire a sufletului de trup, că sufletul continuă să existe și după moarte.

Sfânta Scriptură afirmă însă categoric existența și lucrarea sufletului după moarte. Amintim de locul din Epistola a II-a către Corinteni (5, 6-8): "Noi avem buna încredere și suntem bucuroși să nu locuim în trup, ci să ne sălășluim la Domnul". Apoi de cea către Filipeni (1, 22). Mai amintim de Ecclesiast (12, 7): "Și pulberea să se întoarcă în pământ, cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu care l-a dat". Apoi, de pilda bogatului și săracului Lazăr, în care se vede că aceștia viețuiesc și după moarte și înainte de învierea cea de obște a trupurilor, deci viețuiesc cu sufletul (Lc. 16, 19 și urm.). În sfârșit, de multe locuri din Apoca-

18. Teza distrugerii sufletului prin moarte o susține C. Stange (în scrierile: *Das Ende aller Dinge, Unsterblichkeit, Christliche und philosophische Weltanschauung*), Paul Althaus (*Die letzten Dinge*, ed. 4, Gütersloh 1933; *Grundriss der Dogmatik*, Erlangen, 1936) și Rudolf Otto (*Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923). El afirmă de asemenea că omul întreg moare, dar distinge între moarte și inexistență. "Prin moarte, zice Otto, sufletul nu se scufundă în non-existență, ci în moarte, adică în încetarea funcțiunilor lui vitale". Iar Althaus spune că moartea se deosebește de non-existență prin faptul că Dumnezeu va aduce prin înviere iarăși la existență și pe morți, nu însă și ceea ce nu există. Adică Dumnezeu îl ține în preocuparea Sa pe cei morți pentru a-l învia cândva. Încolo, el de fapt au încetat să mai existe. Starea de moarte nu e ca o stare de somn. (*Die letzten Dinge*, p. 139 urm.).

19. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, p. 139 urm.

lipsă (4, 10-11; 5, 8-14 etc.), unde se vorbește de cei 24 de bătrâni, care se închină Mielului; sau unde se vorbește de marea mulțime ce stă în fața tronului Mielului (7, 9); sau unde se vorbește de "cei ce locuiesc în cer" (13, 6; 14, 3; 14, 13; 15, 2 etc.). Apoi de "sufletele celor junghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu, ce stau sub jertfelnicul din cer" (Apoc. 6, 9).

Deși Althaus, unul din reprezentanții protestanți ai teoriei distrugerii integrale a omului prin moarte până la judecata universală, susține că moartea trebuie înțeleasă după toate trei aspectele ei: ca relație de creație, de mânia și de grație cu Dumnezeu²⁰, teoria aceasta (ca și cea despre somnul sufletelor până la judecata de apoi) reține din moarte numai aspectul de pedeapsă al ei, nu și pe cel de trecere ontologică a făpturii la Dumnezeu, și pe cel grațial, adică de scăpare de urmările păcatului. În teoria aceasta se prelungește doctrina protestantă despre ruinarea completă a omului prin cădere și cea despre justificare sau mântuirea juridică. Dacă omul rămâne întreg o ruină morală în tot cursul vieții pământești, nu se poate alege din el un sâmbure personal-spiritual care să fie menținut, ci omul întreg trebuie distrus, fiind la fel de infectat de păcat.

În concepția ortodoxă, în care mintea și inima omului devin încă în viața pământească tron și sălaș al lui Dumnezeu, sau scânteiază ca vârful muntelui Sinai de lumina dumnezeiască, nu poate fi vorba de o asemenea distrugere. Nu vedem motivul pentru care Dumnezeu S-ar lipsi o vreme atât de îndelungată de acest tron al Său, de relația iubitoare cu omul credincios, sau cum ar răbda Dumnezeu să fie distrus, sau să stea într-un somn atât de îndelungat, omul îndumnezeit. Moartea, cum spun oamenii înduhovniți, nu poate ajunge până la spiritul care s-a luminat încă de aici de razele veșniciei. Doctrina ortodoxă despre păs-

20. *Ibidem*, p. 24.

trarea lor decurge însă din valoarea iubirii față de Dumnezeu, al cărei subiect este omul credincios. Dostoievski spune prin eroul său Ștefan Trofimovici: "Nemurirea mea este necesară pentru acest singur motiv, că Dumnezeu nu va vrea să fie nedrept să stingă pentru totdeauna flacăra iubirii care s-a aprins în inima mea pentru El. Ce e mai prețios ca iubirea? Iubirea e mai presus de existență, iubirea este încoronarea ei. Atunci cum s-ar putea ca existența să nu-i fie supusă? Dacă eu am iubit pe Dumnezeu, dacă m-am bucurat de iubirea mea, se poate ca El să mă stingă pe mine și iubirea mea și să ne readucă la neant? Dacă Dumnezeu există, eu sunt nemuritor"²¹.

Concluzia unor teologi protestanți despre distrugerea sufletelor prin moarte, decurge din doctrina protestantă despre nesălășluirea lui Hristos în cei credincioși în cursul vieții pământești. Althaus spune că credința în nemurirea sufletului ia morții caracterul de judecată a lui Dumnezeu²². Dar nu i-l ia deloc, pentru că pe la judecată tot trece și spiritul celui drept; numai dacă se constată străluminarea lui de către Dumnezeu, se duce la fericire. Și în afară de aceasta, omul pământesc e pedepsit totuși prin moarte.

Althaus argumentează teoria despre distrugerea întregului om prin moarte, cu teoria frecventă azi că omul nu are suflet indestructibil, deosebit de trup, că are o constituție monistă și cu afirmarea că omul trebuie să-și dea seama că viața viitoare se datorește nu naturii sufletului indestructibil²³, ci unui act de atotputernicie și de milă dumne-

21. *Les possédés*, trad. fr., ed. Bossard, 1925, vol. III, p. 342.

22. *Op. cit.*, p. 85: "Aici moartea pierde greutatea ei, prin aceea că gândul judecății asupra persoanei s-a frânt".

23. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 330 urm., afirmă și el că nemurirea nu se poate întemeia pe indestructibilitatea sufletului. Dar pe urmă afirmă că se întemeiază pe viața spirituală a omului. Dar ea nu e tot ceva indestructibil, mai ales dacă și păcătoșii supraviețuiesc? Se pare că sufletul ca spirit nu poate exista decât într-o anumită legătură cu Dumnezeu, Spiritul absolut. În aceasta constă indestructibilitatea lui.

zeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet, ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viață. El crede de asemenea că numai această teorie face din moarte un eveniment serios, așa cum se înfățișează de fapt conștiinței omului, un eveniment ce nu-și micșorează importanța prin continuarea vieții cu sufletul.

La primul argument răspundem că nu putem construi o învățătură de credință pe o teorie filosofică, când Sfânta Scriptură și cerința omului religios ne spun contrariul.

La celelalte două răspundem întâi că omul păstrează conștiința dependenței sale de Dumnezeu și a seriozității morții și fără să admită că va fi distrus prin moarte. El trăiește moartea ca pe o clipă de scufundare în nimic, deci vede posibilitatea pentru Dumnezeu ca să-l distrugă de tot, iar dacă n-o face, aceasta se datorește milei Lui. În al doilea rând, că omul simte că felul vieții ce o primește după moarte depinde cu totul de Dumnezeu. Dreptul simte că viața lui veșnică îi vine din Dumnezeu, iar păcătosul își dă seama că golul de viață din el se datorește depărtării lui de Dumnezeu. Dacă omul nu continuă să existe, unde e subiectul care să trăiască veșnic dependența de Dumnezeu? În al treilea rând, omul trăiește această dependență de Dumnezeu prin faptul că viața de după moarte e cu totul alta decât cea de aici.

Desigur, într-un anumit sens, omul rămâne ca o bază spirituală sau personală indestructibilă chiar și în păcătoși²⁴. Deosebirea e numai că factorul spiritual din omul

24. Așa trebuie să înțelegem argumentarea Sfântului Maxim Mărturisitorul, că sufletul își păstrează în viața viitoare funcțiile ce le are prin el însuși, indiferent de coexistența cu trupul. 'De altfel, sufletul e sau prin sine rațional și cugetător, sau din pricina trupului. Și dacă e pentru sine sau pentru ființa sa rațional și cugetător, e desigur și de sine subzistent. Dar dacă e prin fire pentru sine și prin sine autosubzistent, va lucra și cu trupul, cugetând și raționând după fire, și niciodată nu se va lipsi de puterile sale înțelegătoare ce le are în chip natural. Căci cele ce le are orice existență prin fire, cât este și subzistă, nu i se pot răpi. Deci sufletul existând pururea, cugetă și raționează și prin sine, și cu trupul,

credincios, după ce și-a întărit și dezvoltat aici funcțiile lui în contact cu lumea spirituală, va primi în viața viitoare o împlinire neînchipuit de bogată. În cel păcătos însă, el va duce cu sine o stare atrofiată, perversă, care nu va fi nici ea lipsită de o agitație, de o experiență, de o varietate. Va fi pe de o parte neputincios și golit de toate pseudo-valorile în care a crezut aici. Dar în chinul pentru această pierdere, va fi totuși o experiență umană. El rămâne într-un fel în relație cu Dumnezeu, fie ea și numai negativă. Astfel dreptul va fi suprarecompensat de pierderea vieții psihic-biologice prin prisosirea vieții spirituale, pe când păcătosul, pustiit de viața psihic-biologică, nu va primi nimic în schimb, dar va păstra o conștiință chinuită totuși de această pustiire, nu cu totul stinsă²⁵.

pentru sine și pentru ființa sa. Deci nu se va afla nici o cauză care să poată înstrăina de suflet, după desfacerea trupului, atributele ce-i revin în chip natural și nu pentru trup. Iar dacă sufletul e rațional și cugetător din pricina trupului, în primul rând trupul ar fi mai de cinste decât sufletul făcut pentru el. Apoi, sufletul va avea din trup puterea cugetătoare și rațională, ca unul ce s-a făcut pentru el. Căci dacă fără trup sufletul nu poate raționa, desigur că de la trup va avea puterea de a cugeta și raționa. Iar dacă sufletul a dobândit de la trup puterea de a cugeta și raționa, ca unul ce fără trup nu poate să aibă acestea, nu e nici de sine subzistent. Căci cum ar fi cel ce nu are, fără trup, prin sine, ceea ce-l caracterizează? Iar de nu e de sine subzistent, va fi accident sădit în chip natural în trupul singur subzistent, după desfacerea trupului nemaifiind nimic nicidecum. Și nimic nu-i va mai deosebi pe cel ce alurează astfel, negând nemurirea sufletului, de arguțiile lui Epicur și Aristotel'. (*Din Epistola către Ioan Presbiterul*, Despre aceea că și după moarte sufletul are o lucrare înțelegătoare și nu părăsește nici o putere naturală, P. G. 91, col. 436-437).

25. Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă să cugetăm la 'pustiirea sufletului din vremea ieșirii, când nu va duce cu sine nimic în afară de conștiința înțepată pentru cele săvârșite în chip rău' (*Epistola către Constantin*, P. G. 91, col. 429; *Cuvânt de îndemn*, P. G. 91, col. 377).

Vezi și la Sfântul Apostol Pavel: 'Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viața veșnică' (Gal. 6, 7-8).

La cel drept, dispariția trupului și a învelișului impus de el vieții spirituale va elibera deplin conținuturile bogate și funcțiile adânci ale spiritului, va aduce în actualitate toate amintirile, va limpezi vederea spirituală și va îmbogăți spiritul cu cunoașterea unor mai largi și mai adânci dimensiuni ale realității, cu dimensiunile ei transcendente, fundamentale²⁶.

Dar dacă omul nu și-a exercitat în viața pământească toate funcțiile spiritului, pierderea vieții empirice nu-i va fi recompensată de o revelare a vieții spirituale. Spiritul lui închircit, dezbrăcat de învelișul vieții fenomenale, nu va fi în stare să se avânte spre lumea spirituală. Din tot ce a lucrat aici nu se va alege cu nimic altceva decât cu un regret, care nu poate repara nimic, că nu a întărit în sine funcțiile spiritului incoruptibil. Moartea arde în el totul, ca un foc, fără să apară nimic pe locul pârjolului (1 Cor. 3, 1-5). Acela va avea o existență goală de orice conținut vrednic de atenție și incapabil de a-și forma sau primi un astfel de conținut.

Deci moartea e trecerea la un plus de viață nu pentru simpla eliberare a spiritului de trup, ci pentru faptul că e intrare într-o comuniune mai deplină cu Hristos pentru cel ce a cultivat de aici această comuniune. De aceea pentru cel ce nu a cultivat-o, ea e trecere la o neputință de a mai menține prin trup o oarecare legătură cu lumea, cu ceilalți. Dar existența conștientă este și ea ceva pozitiv. Frământarea celui din chinuri are și ea o valoare, indicând pe om ca persoană, sau ca individ conștient.

În orice caz și pentru unul și pentru altul, viața de dincolo va fi cu totul alta, încât se poate spune că ei au pierdut forma de viață de aici, că aceasta a suferit o catastrofă. Dar catastrofa nu trebuie să dureze milenii, nici să se întindă la ultima ei bază personală, pentru ca omul să primeas-

26. I. Petrovici, art. "Dincolo de zare", Buc., 1939.

că o nouă existență după moarte. De aceea moartea rămâne totuși un eveniment înfricoșat²⁷. Tăria dreptului se arată tocmai în faptul că primește să treacă cu bărbăție prin acest moment înfricoșat. Pe de altă parte, din cele spuse mai sus se vede că ceea ce se ridică din moarte e persoana integrală a omului; a celui drept, incomparabil mai lucidă, mai bogată, iar a celui păcătos, sărăcită, golită.

În acest sens putem spune și noi că nemurirea nu se bazează pe indestructibilitatea sufletului privit ca substanță, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezeu și om ca persoane, dat fiind că persoana e factor al acestei relații. Căci relația între Dumnezeu și om își arată mai mult importanța dacă omul nu e distrus pentru o oarecare vreme, ci menținut neîntrerupt, dar trecut îndată după moarte prin judecată, și răsplătit sau pedepsit cu un nou fel de viață, după cum a trăit pe pământ. Dacă Dumnezeu l-a făcut pe om persoană, ca partener de relație, l-a făcut pentru o relație veșnică și neîntreruptă.

Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entități unice, originale, dar, în același timp, ca surse de neconținută noutate în atitudinile și revelațiile voii lor. O persoană n-o putem uita, fie că ne-a făcut bine, fie că ne-a făcut rău. Și în ambele cazuri vrem să dureze în veci, fie pentru a se căi de răul ce ni l-a făcut, fie pentru a ne bucura continuu de dragostea ei.

Dar ceea ce la noi e numai o voință irealizabilă, la Dumnezeu e realitate. Pentru El, de fapt, nici o persoană cu care a stat în relație nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când l-a făcut pe om ca persoană, l-a dat o însemnătate de partener neîncetat al Său, l-a făcut pentru o relație neîntreruptă cu Sine. Aceasta se vede și din unicitatea persoanei.

27. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistola 24 către Const. Sachelarul*, P. G. 91, 612: "Să ne gândim la moartea și la înfricoșata ieșire a sufletului din trup".

Nici o persoană nu poate fi înlocuită cu alta; nu poate fi înlocuită în ceea ce poate da ea. De pierderea ei nu suferă propriu-zis ea însăși, ci celelalte. Prin moartea unei persoane se ia și celorlalte puțința unei relații de neînlocuit. La fel pentru Dumnezeu, fiecare dispărut de tot ar însemna o relație de neînlocuit. Se împacă Dumnezeu cu lipsa unor relații de neînlocuit, după ce El le-a voit? Răbdă iubirea Lui dispariția persoanelor spre care se îndrepta ea? Dacă răbdă aceasta, de ce le-ar mai învia?

Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascund cunoscuta neînțelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realități a lui Dumnezeu în fața nimicniciei omenești. De valoarea unică a persoanei omenești pentru Dumnezeu ține permanenta și neîntreruptă existență a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie și existența persoanelor cărora le-o arată. Și neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ține de desăvârșirea ei. Noi putem uita, pentru că nu iubim în chip desăvârșit. Dar Dumnezeu nu uită, pentru că iubește desăvârșit.

O încetare a existenței sufletelor între moarte și judecata universală ar însemna o întrerupere a relației între Dumnezeu și aceste persoane. Dar nu ne putem închipui că Dumnezeu mai întrerupe relația Sa cu vreo persoană, o dată ce a adus-o la existență. Căci altfel pentru ce a adus-o la existență? Iar omul de asemenea trebuie să aibă conștiința că Dumnezeu nu a întrerupt și nu va întrerupe niciodată relația cu el, că el nu este un accident pentru Dumnezeu, ci are o valoare permanentă. În zadar încearcă aderenții teoriei distrugerii sufletelor să susțină că Dumnezeu îi ține și pe morți în legătură cu Sine prin amintirea ce le-o poartă și prin hotărârea de a-i învia²⁸. O amintire despre cineva care a fost sau va fi e împreună cu sentimentul dureros

28. Althaus, *op. cit.*, p. 108.

că-ți lipsește, și acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să mențină în viață pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu e lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relație, El poate să-l și țină pe acela în existență, pentru ca amintirea să nu fie împreunată la El cu sentimentul că acela îi lipsește.

Dumnezeu vrea să arate și prin aceasta că iubirea Lui rămâne în veci, chiar și față de cei ce nu vor răspunde în veci iubirii Lui. Altfel ar părea de neînțeles faptul că și ei vor fi înviați. Orice persoană este o realitate unică, un semn unic al imaginației creatoare a lui Dumnezeu și rămâne ca o mărturie unică a ei, ca o formă unică a revelației Lui. Dumnezeu nu poate uita în veci nici o persoană și dacă nu o poate uita, o și menține în existență. Sau dacă o poate uita pentru o vreme, o poate uita pentru vecie. Teza distrugerii unor persoane pentru o vreme duce la puțința distrugerii lor pentru vecie, iar aceasta goleşte de seriozitate creația, întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, învierea și tot planul mântuirii. În Hristos-omul, Dumnezeu a reintrat în relație intimă virtuală cu toți oamenii, chiar dacă subiectiv unii din ei nu știu de această relație. Dumnezeu a afirmat, prin fața omenească ce a dat-o Fiului Său, valoarea veșnică a tuturor fețelor omenești. Fără să se anuleze libertatea oamenilor ca persoane, căci aceasta i-ar face de asemenea neoameni, ei rămân toți într-o legătură variată cu Hristos. În Hristos, Dumnezeu și-a legat existența Sa de omenire. Sau viceversa.

Interesul acesta al lui Dumnezeu pentru persoana umană ca atare nu ar fi însă deplin dacă ar distruge persoanele umane care nu au împlinit voia Lui. Sfântul Ioan Damaschin a spus că și existența demonilor ca existență produsă de Dumnezeu e un bine²⁹. Dumnezeu vrea să arate că poate tolera chiar și existența persoanelor care uzează de

29. *Dialogus contra Manichaeos*, P. G. 94, col. 1541.

libertatea lor într-un mod neplăcut Lui. Contrariul ar însemna o renegare a importanței libertății date de El. Dar Dumnezeu nu-și reneagă acest dar important dat omului. El nu leagă acest dar de anumite condiții. La urma urmelor, și aceste ființe mărturisesc despre dependența lor față de Dumnezeu; și ele sunt într-un dialog cu Dumnezeu, chiar dacă răspund negativ la chemarea Lui. Dumnezeu nu Se simte periclitat nici de existența oarecum autonomă a unor ființe alături de El.

C

Judecata particulară și consecințele ei pentru starea sufletelor

1. Necesitatea judecății particulare

Toate cele trei mari confesiuni creștine învață în general că fiecare suflet, supraviețuind după moarte, suportă îndată după ea o judecată aparte, în urma căreia este trimis la fericire sau la chinuri, după cum e găsit la acea judecată. La sfârșitul lumii va fi apoi o altă judecată, universală.

Învățăturii acesteia i se opune teoria despre o evoluție fără sfârșit a sufletelor după moarte. Ea are două forme:

a) O formă constă în afirmația variabilității indefinite a voinței și sortii omenești. După ea, omul își poate schimba direcția în cursul vieții viitoare. Voința nu se întărește niciodată într-o direcție sau alta în mod definitiv, deci nici în viața aceasta, ca să se poată rosti o judecată asupra omului îndată după moarte. Eternitatea va fi o succesiune indefinită de existențe fericite sau nefericite pentru oameni, ei fiind etern liberi de a duce o viață bună sau rea. O formă concretă a acestei doctrine este teoria reîncarnării sau a metempsihozei, susținută de antropozofi și de spiritiști.

b) O a doua formă, numită *universalism*, susține că la sfârșit toate sufletele vor ajunge la fel de fericite, căci o

ființă liberă oricând se poate căi și până la urmă se vor căi toate. Răul va sfârși o dată, căci orice rău e medicinal, deci temporal³⁰.

În generalitatea ei, această teorie se opune, în principiu, oricărei judecăți a lui Dumnezeu, fie particulară, fie universală, care ar împărți pe oameni pentru eternitate pe temeiul deciziei din scurta viață pământească. Dintre susținătorii acestei teorii amintim mai ales pe Lessing, care, în numele filosofiei idealiste panteiste, pune în locul sfârșitului dublu al omenirii o evoluție neconținută. În cadrul teologiei această teorie evoluționistă au susținut-o Schleiermacher, O. Pfleiderer, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludemann, Hellpach³¹.

Se aduc pentru aceste teorii mai ales trei argumente: α) caracterul nedecisiv al vieții prezente pentru determinarea sorții eterne a oamenilor; β) libertatea eternă a omului; γ) imposibilitatea împăcării judecății divine cu bunătatea divină.

α) Pentru caracterul decisiv al vieții prezente aducem mai întâi cuvintele Sfintei Scripturi din care se pot trage o serie de concluzii.

Sfânta Scriptură arată că viața pământească este arena în care omul își decide soarta pentru vecie, că după moarte omul nu-și mai poate schimba soarta. O spune aceasta mai întâi în mod general, socotind-o "vremea" pe care o avem.

30. M. Richard, art. "Enfer", în *Dict. de Théol. Cath.*, tome V, 1, p. 86 urm.

31. P. Althaus, *op. cit.*, p. 177: "Lessing a pus, cel dintâi și în mod consecvent, în locul dualismului între lume și Dumnezeu, bine și rău, immanent și transcendent, cer și iad, ideea unei evoluții treptate". Dilthey, "Erlebnis und Dichtung", la E. Troeltsch (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, ed. 2, col. 629 ș.u.) spune: "Desăvârșirea poate fi înțeleasă numai în sensul unei curățiri și ridicări treptate a spiritului în Dumnezeu". Ludemann (*Christl. Dogmatik*, II, 1926, p. 622) respinge sfârșitul dualist al omenirii, întemeiat pe rezultatele scurtei existențe pământești. Schleiermacher socotește că suferințele duc inevitabil spre îmbunătățire; pe de altă parte, ele tulbură și fericirea celor din rai. (La Althaus, *op. cit.*, p. 184).

"Până ce avem vreme să facem binele, față de toți", se spune în Gal. 6, 10; "Cuvine-se să fac până este ziuă lucrurile Celui ce M-a trimis pe Mine; căci vine noaptea și nimeni nu poate să lucreze" (In 9, 4)³². Dar apoi precizează că viața pământească are acest caracter decisiv, întrucât e viață în trup: "Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca fiecare după faptele sale cele săvârșite în trup, să primească ori bine ori rău" (2 Cor. 5, 10). Sau: "Cel ce seamănă în trupul său, din trup va secera stricăciune, iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viață veșnică" (Gal. 6, 8; vezi și Ef. 6, 8; Rom. 2, 5-6).

Din aceste cuvinte și din tot spiritul Sfintei Scripturi se vede că, după Revelație, omul este o ființă activă și deci completă numai în trup. El lucrează pentru desăvârșirea sa prin spiritualizarea trupului, adică prin faptul că face din trup un mediu al simțirilor și al faptelor bune³³.

Chiar lumea aceasta văzută întreagă a creat-o Dumnezeu pentru ca El să ajungă prin om totul în toate. Aceasta e misiunea specifică a omului: să fie inel între Dumnezeu și lume, inel între toate, prin spiritul său unit cu Dumnezeu.

Dumnezeu are un plan cosmic de mântuire, nu mântuiește monade spirituale singulare. Această misiune unică omul nu și-o poate îndeplini decât în trupul angrenat în această lume. De aceea, Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om din suflet și trup, ca să adune prin umanitatea Sa întreaga creație în Sine. Cum s-ar putea apoi desăvârși omul ca ființă spirituală care nu acționează asupra lumii, care nu

32. Sfântul Ioan Gură de Aur, interpretând cuvântul Mântuitorului: "Legându-i mâinile și picioarele, aruncați-l în întunericul cel mai dinafară" (Mt. 23, 13), spune: "Nici unul din cei ce nu s-au scăpat de aici de păcate nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Precum sunt duși din închisori legați în lanțuri în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoșător și sufletele acelea, când vor pleca de aici încinse cu multe legături ale păcatelor" (*Omil. XLV la Matei*).

33. *De iis qui in fide dormierunt*, P.G. 95, col. 251 C.

se întărește ca spirit, cu ajutorul lui Dumnezeu, în relație cu lumea văzută? Apoi numai în viața aceasta în trup omul are semeni lipsiți pe care-i poate ajuta prin trupul său. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alții și putem oferi Iubitorului-de-oameni-Dumnezeu manifestările iubirii de frați"³⁴.

Numai teoria reîncarnărilor s-ar părea că ține seamă de necesitatea corpului pentru desăvârșirea omului. Dar în realitate ea privează de caracter decisiv oricare viață prin care ar trece un suflet în încarnările sale succesive. Căci teoria aceasta vede lumea urcând și coborând etern în sus și în jos, fără nici o țință finală, deci fără nici un sens. Nu există nici o treaptă absolută a existenței spre care ar tinde și în care s-ar opri definitiv încarnările. Dacă ar exista asemenea treaptă absolută, ea ar fi trebuit să fie atinsă din eternitatea din care se face urcușul treptelor spre ea. Apoi încarnările acestea nu mențin într-o continuitate reală aceeași persoană. Ea se schimbă radical de la o reîncarnare la alta. În nici o reîncarnare o ființă nu se știe identică cu cele anterioare. Eu, cel de acum, nu sunt identic cu eu-rile altor încarnări. Pe mine nu mă interesează desăvârșirea unor eu-ri viitoare. Toate persoanele se pierd propriu-zis, dacă mai pot fi numite persoane. Ce bucurie pot avea eu de încarnările mele viitoare superioare, dacă nu voi înregistra în conștiința mea progresul meu de la încarnarea de acum la cele viitoare?

34. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, p. 359: "Doctrina reîncarnării, care oferă avantaje aparente în raport cu iadul etern, antrenează un coșmar deosebit, dar tot așa de înspăimântător: acela al reîncarnărilor infinite, al unei perspective nelimitate în decursul sumbrelor dedaluri. Ea caută soluția destinului uman în cosmos, și nu în Dumnezeu".

De fapt, antropozofia susține că șirul reîncarnărilor duce ființele până la confundarea lor pe rând într-o esență spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca individuațiuni materiale, care se spiritualizează iarăși treptat. Teoria aceasta combină origenismul – legat de teoria formării unor lumi succesive, prin căderi în ele și înălțări din ele – cu încarnările succesive în cadrul aceleiași lumi. Deci ei i se potrivește pe lângă critica relativismului origenist, și critica reîncarnărilor care fac și mai efemeră persoana omenească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a observat față de forma origenistă a teoriei căderilor și înălțărilor succesive: "Cum s-au putut mișca ființele spirituale din unitatea originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorință?"³⁵. Și care este garanția că, o dată adunate acolo, nu se vor mișca iarăși, repetând la nesfârșit, fără sens, șirul căderilor din plenitudine și al readunărilor în ea? Aceasta înseamnă că fericirea deplină nu o pot găsi ființele nicăieri. Sfântul Maxim vede sensul mișcării în faptul că tindem spre ținta finală a odihnei eterne a ființelor în infinitatea divină. Fără tensiunea lăuntrică spre o astfel de țintă finală a desăvârșirii absolute în infinita plenitudine divină, mișcarea nu are nici un sens³⁶. Ea ne amăgește cu scopuri imediate, care în fond nu ne scot din planul relativității, fie că înaintăm tot mai departe în el, fie că ne întoar-

35. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1069.

36. *Op. cit.*, col. 1077: "Căci toate câte au fost făcute pătimesc mișcarea, ca unele ce nu sunt însăși mișcarea și însăși puterea. Deci dacă cele raționale sunt create, se și mișcă desigur, fiind mișcate de la origine după fire, pentru faptul că tind spre țintă, după voință, pentru a fi bune. Căci ținta mișcării celor ce se mișcă este Cel ce este în veșnica existență bună, precum originea este însăși existența sau Dumnezeu. Care e și Dătătorul existenței și al existenței bune, ca origine și țintă". Sf. Ioan Damaschin și-a însușit întru totul această viziune (*Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 1269 A B).

cem mereu în cerc. În acest caz nici timpul, în care se produce această mișcare, nu are o țintă finală într-o eternitate, deci un sens. Propriu-zis fără o asemenea statornicie eternă în Dumnezeu cel nesfârșit, nu mai există nici o eternitate adevărată. Deosebirea între timp și eternitate dispare. Totul devine un timp etern, sau o eternitate temporală, cu o mișcare care nu duce la nici un sens ultim, la nici o plenitudine absolută. Lipsa unei deosebiri între relativ și absolut implică lipsa unei deosebiri între mișcare și stabilitate în Cel infinit; există o mișcare eternă care nu duce nicăieri. Mișcarea își pierde marea ei valoare ca înaintare spre binele absolut³⁷. Deosebirea între bine și rău devine și ea relativă. Căci aceeași mișcare e produsul căderii și mijlocul reinălțării în locul de unde iarăși se cade, căci nu se găsește în el desăvârșirea, pleroma. Lumea aceasta își are o valoare reală numai dacă e unică; numai dacă e creația pozitivă a lui Dumnezeu, ca punct de plecare al înaintării de la starea de creatură inițială la starea de creatură plină de Dumnezeu, înaintare în care trebuie să-și aducă și creatura contribuția ei, ca punct de plecare de la starea de existență (εἶναι) pe care o are în dar de la Dumnezeu, prin starea de existență bună (εὖ εἶναι), pe care o dobândește prin mișcarea sădită în ea, dar actualizată în sens bun de voința ei, la veșnica existență fericită (ἀεὶ εὖ εἶναι), ca darul ultim și etern al lui Dumnezeu.

În felul acesta existența noastră pământească are o importanță unică, decisivă. Timpul este exclusiv forma ei și aceasta dă o valoare decisivă și timpului, o valoare care corespunde celei a eternității. Însăși viața pământească istorică e ridicată deasupra relativității, dacă numai de ea depinde obținerea vieții absolute în Dumnezeu. Ea devine absolută prin participare, ca să traducem expresia patristică

37. Toată scrierea Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* (P.G. 91), e o profundă apărare a valorii mișcării, împotriva origenismului, care o compromitea socotind-o ca modul căderii din pleromă.

"îndumnezeire prin participare". Timpul este astfel și o grație. Eternitatea nu poate fi transformată în forma unor decizii și acte noi treptate. Ar însemna să o transformăm în timp.

Dacă timpul, dimpotrivă, e etern, dacă se întinde ca o baltă infinită din eternitate, el își pierde importanța decisivă și orice faptă istorică își pierde importanța unică. Oricând se poate face orice, oricând se poate repara orice, într-un sens relativ. Nimic nu-i legat de un anumit moment istoric, de o anumită persoană. Nu există progres real; totul devine de o uniformitate obositoare. Nu e nici o grabă să se răspundă la nici un apel. Poți să amâni cât de mult răspunsul. Știind că există un timp nesfârșit pentru decizii, amâni decizia mereu. Nici eternitatea nu e un cadru pentru decizii noi, nici timpul nesfârșit nu e un cadru care te presează la o decizie. De aceea, eternitatea e numai cadrul în care culegem rodul etern al deciziei în timp. Un timp etern nu mai e un cadru de desăvârșire reală.

Nu mai e nimic rău în a amâna împlinirea unei decizii cât de mult, nu mai e nimic rău în a nu face acum binele cerut. Filosofia moleșelii apare în acest caz cea mai înțeleaptă. În domnia eternă a unui astfel de timp nu mai e nici o etapă a existenței decisive.

Dar dacă nu mai e un timp pentru decizii obligatorii, nu mai are importanță nici o persoană omenească, nici alta, nici toate la un loc, care se desăvârșesc. Sau nu mai e o persoană care să aibă un caracter unic legat de timpul ei. Dacă se mai poate vorbi de persoane, ele sunt uniforme. Poți să omori oricare persoană, căci oricare alta o poate înlocui. Nici una și nici toate la un loc nu pot mișca timpul din relativitatea lui și nici ele nu se mișcă spre absolut, ca să devină apte de el. Dacă e totuși o eternitate paralelă cu timpul etern, ea e rezervată exclusiv Persoanei desăvârșite din veci a lui Dumnezeu, Care nu are lipsă să Se desăvârșească. Dar ce eternitate ar fi aceea din care o Persoană

divină nu poate dispune de un timp, creându-l și activând în el pentru eternizarea altor persoane?

De fapt, etern desăvârșit e numai Dumnezeu ca persoană, Care investește cu valoare unică fiecare persoană umană. Un timp etern închis în platitudine și relativitate nu are loc pentru absolutul Persoanei divine, Care să mențină o relație de interes absolut cu fiecare persoană umană. Un astfel de timp nu poate avea o relație cu o eternitate reală, nu se poate umple real de ea.

Evoluția indefinită cu reîncarnări în aceeași formă a lumii, sau fără ele, manifestată în căderile și ridicările altor lumi, sau în aceeași lume, implică o lume fără persoane eterne, o lume în sens panteist. Însă Sfântul Grigorie de Nyssa spusesese că reîncarnările succesive sau chiar evoluția fără sfârșit nu sunt posibile decât pentru o cugetare care confundă natura rațională și nerațională, natura animală și cea neînsușită, prin reducerea întregii realități la o singură substanță ce se manifestă sub mai multe aspecte, sau mai degrabă sub mai multe aparențe³⁸.

Confuzia între bine și rău într-o astfel de concepție o semnalează el astfel: "E posibil ca omul să se poată elibera de viciu și de rău, o dată ce a provenit din viciu" (prin căderea în pliroma)?³⁹. Sau: "Dacă virtutea e tendință spre principiul creator și dacă principiul creator e viciul (insuficiența pliromei), nu trebuie conchis că virtutea e o mișcare spre viciu?"⁴⁰.

Ideea despre o nouă cădere pentru o nouă reparare, deci pentru un alt urcuș, implică un echivoc ireductibil: răul căderii și scopul bun al ei. Apoi cui i se face reparația, dacă nu există un Dumnezeu personal? Și cum se poate numi reparație ceea ce se face nu din libertate, ci în baza unei legi universale? Apoi, poate fi numită reparație perso-

38. P.G. 46, col. 109 B-112 A.

39. P.G. 46, col. 120 A.

40. P.G. 46, col. 117 C.

nală aceea care se face pentru greșeli într-o existență anterioară, de care cineva nu se simte responsabil, pentru că nu le știe ca ale sale?⁴¹ Mai e de menționat că de cele mai multe ori, deși se spune că trebuie să fi trecut din eternitate prin infinite reîncarnări, nu ducem o viață bună, deci nu arătăm că am învățat ceva din cele anterioare infinite.

O reparație personală nu e aceea prin care am să repar în viața aceasta greșeli din vieți trecute, de care nu mai știu, căci nu mă pot simți responsabil de acele vieți.

Toate reîncarnările apar inutile pentru persoană, dacă sunt pentru împlinirea unei legi fără sens a substanței universale. Numai o unică existență temporală rânduită să ne ducă în eternitate dă sens deplin acestei vieți, în care avem timp destul să ne decidem. Căci învățăm în ea nu numai din experiența noastră, ci și din experiența întregii istorii ce ne-a precedat, din experiența tuturor generațiilor anterioare și a atâtor oameni cu care ne întâlnim. Din acestea învățăm nesfârșit mai mult decât din vieți anterioare de care nu ne amintim, din această înșirare de vieți care ne rupe din toate solidaritățile de importanță unică și absolută. Învățăm din învățătura ireproșabil bună care ni se pune la dispoziție de Revelația lui Dumnezeu, ca supremă persoană bună. Toată eternitatea e concentrată prin Dumnezeu în

41. P. Althaus, *op. cit.*, p. 159, observă că dacă eu am să repar în viața aceasta greșeli din vieți trecute, ar trebui să știu de acele vieți, să mă simt responsabil de acele fapte, să particip cu conștiința la acea reparație, căci conștiința dă o intensitate deosebită acțiunii mele reparatoare. Repararea presupune răspundere. Dar pentru aceasta eu trebuie să cuprind viețile mele trecute într-o unitate de conștiință. Dar unitatea existențelor mele este numai o teorie, nu o experiență de conștiință. Are cineva interes să ne amăgească cu privire la unitatea vieților noastre? Iar Karl Holl zice că repararea exactă nu se poate concepe nici chiar în sistemul lui Steiner, întemeietorul antropozofiei, pentru că omul nu mai revine în aceleași situații, ca să poată despăgubi pe cei pe care i-a păgubit ("Steiners Anthroposophie", în *Gesammelte Aufsätze*, III, Berlin, 1928, p. 484 și 487).

jurul meu pentru a mă face să mă decid în existența prezentă pentru bine. Învățăm în atmosfera care ne înconjoară de sus și din jur și care ne obligă prin atâtea fapte de iubire față de noi, ale lui Dumnezeu și ale altora, care face din viața aceasta o viață de neconținută și unică responsabilitate. Cine nu se lasă pătruns de atâtea motive de responsabilitate în viața aceasta, nu s-ar lăsa nici în oricât de multe alte vieți, toate lipsite de o responsabilitate unică pentru dobândirea eternității. Dacă existența eternă a semenilor mei depinde exclusiv de viața aceasta, cât de mult nu mărește aceasta responsabilitatea mea față de ei?

Învățăm, în sfârșit, în gradul suprem, de la Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut om, S-a răstignit și a înviat pentru noi și Se sălășluiește în noi cu iubirea Sa, dându-ne puterea dumnezeiască să murim păcatului și să viem în El, sau în Dumnezeu însuși, să urmăm Lui în binele ce-l facem altora. Viața omenească este așa de deschisă în mod direct vieții dumnezeiești, încât putem fi ridicați direct în ea fără scara treptelor nesfârșite ale încarnărilor, care tot nu ne duce în viața absolută a lui Dumnezeu. Apoi, nimeni nu se poate mântui prin el însuși, oricâte vieți ar trăi și oricâte evoluții ar străbate, dacă mântuirea este participarea la viața dumnezeiască, nu urcarea pe trepte relative care nici odată nu ajung în absolut și care niciodată nu ne dau totul. Mântuirea nu e rezultatul împlinirii unei legi, mântuirea nu și-o câștigă nimeni singur. Mântuirea e un dar pe care nu-l avem decât de la Dumnezeu, Care vine la noi făcându-Se om, venind prin aceasta în maximă apropiere de noi. Viața pământească capătă prin aceasta o importanță decisivă pentru comunicarea directă cu Dumnezeu, Care prin Fiul cel întrupat și înviat Se stabilește în ea, deschizând temporalitatea noastră în mod direct eternității în Hristos.

Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om și venind în planul nostru, la puțința comuniunii noastre cu El, a făcut din viața noastră pământească poarta directă și deschisă spre ab-

solut. Viața pământească nu mai e o viață dintre multe altele, pierdută pe oarecare treaptă a unei evoluții care niciodată nu ajunge la desăvârșire, ci o viață de importanță unică în curs de umplere de viața eternă a lui Dumnezeu cel personal⁴².

Intrând în comuniunea cu Hristos, Dumnezeu-Omul, ne săltăm dintr-o dată în zarea de lumină și de viață infinită, în care avem puțința să intrăm deplin după moarte, fără a mai trebui să o căutăm printr-un urcuș nesfârșit pe scara legii unei ordini finite în multe privințe, sau relative, de la care nu se poate trece niciodată în absolut.

Am intrat dintr-o dată în relația intimă cu Persoana dumnezeiască, izvor infinit de iubire, Care e dincolo de orice mișcare în relativitatea unei realități moniste; am intrat în relația cu Persoana divină care e mai presus de orice infinitate relativă de trepte, luată în sine, fiind izvorul infinității absolute. Dacă comuniunea în iubire cu o persoană umană ne introduce într-un plan de viață cu totul deosebit de acela al relației cu obiectele, sau decât acela al împlinirii tot mai scrupuloase a unor norme de viață în izolarea noastră individuală, cu atât mai mult intrarea în comuniunea cu Hristos-Dumnezeu, Persoană absolută, Ea însăși în comuniu-

42. Emil Brunner, 'Die christliche Lehre', *Dogmatik*, I Band, Zürich, 1946, p. 326: 'unde veșnicia e gândită de om, nu se întâmplă pe pământ nimic decisiv, nici o faptă care ne leagă de veșnicie... Temporalitatea istorică, ca temporalitate decisivă, există numai acolo unde veșnicia însăși a intrat în timp, unde Logosul care a intrat în istorie și S-a făcut om revelează omului, aflat în aceasta, originea sa și ținta sa veșnică drept obiect de decizie a credinței. Numai prin această revelație a veșniciei, câștigă istoria noastră temporală părtășie la veșnicie. Astfel numai prin și în această veșnicie, eu, omul acesta singular, această persoană individuală, capăt însemnătate veșnică și existența mea personală e luată în serios... În veșnicia revelată mie de Hristos mi se deschide ochiul pentru cunoștința că Dumnezeu, *Domnul meu*, mă privește pe mine din veșnicie cu privirea veșnică a iubirii și de aceea existența mea și viața mea individuală personală capătă însemnătate veșnică'.

ne cu alte două Persoane absolute, ne introduce prin har în planul de viață înfinit mai adânc decât cel al relației cu toate obiectele și cu toate persoanele umane, decât cel al oricăror experiențe individualiste. Legea compensației, sau a unei evoluții prin sine, poate să însemne un proces de îmbunătățire treptată (deși e foarte problematic și acesta), prelungit în nenumărate existențe, sau pe o scară fără sfârșit. Dar în comuniunea cu o persoană puternică în iubirea ei se revarsă dintr-o dată în mine, într-un grad cu totul înviorător, viața pe care nu o am din acea evoluție, sau din acele eforturi de unul singur, ca un început nou fără continuitate cu existența în acelea. O trăiesc ca o rupere dintr-o dată cu monotonia neputincioasă a omului vechi, ca o renaștere. Dar înfinit mai mult și cu totul desăvârșit trăiesc un asemenea eveniment în intrarea în comuniune cu Persoana de nesfârșită iubire și putere a lui Dumnezeu, venită în Hristos în planul accesibil mie.

β) Împotriva judecății divine și în favoarea universalismului final al mântuirii, sau al variabilității indefinite a stării sufletelor, s-a mai adus și argumentul libertății esențiale a spiritului. Chiar Origen a susținut această teorie cu acest argument⁴³. Dar o libertate care duce toate sufletele la mântuire, sau le dă posibilitatea unei eterne treceri de la bine la rău și invers, nu mai e propriu-zis o libertate. Dacă toți ajung la mântuire fie prin voia lui Dumnezeu, fie printr-o lege a evoluției intrinsece, unde mai este libertatea? La fel, dacă sufletele sunt trase fără voia lor în alte și alte încarnări, sau în alte căderi, unde mai e libertatea? Iar dacă nici odată nu ajunge nimeni la o desăvârșire în infinitatea vieții divine, și toți rămân într-o mișcare în planul relativității eterne, la ce mai e bună libertatea?

Libertatea creștină presupune un absolut pentru care omul să lupte, sau pe care să-l refuze. Fără acest absolut îi

43. M. Richard, *op. cit.*, col. 60.

lipsește orice suport, orice motiv de afirmare. Într-un plan de relativitate eternă și universală, sau de strict proces natural, lupta pentru libertate, care pe de o parte presupune libertatea, pe de alta o promovează, își pierde orice stimulent. De aceea libertatea are două forme: e libertatea obținută prin lupta pentru realizarea binelui absolut, pentru impunerea biruinței lui, pentru unirea cu el; e libertatea obținută prin lupta pentru eliberarea persoanei de pasiunile înrobitoare, pentru comuniunea în iubire cu alte persoane, alimentată din comuniunea cu Persoana supremă, sau cu Dumnezeu, în comuniunea aceasta aflându-se adevărul și deplinul bine. Cine a ajuns aici are adevărata libertate, identică cu adevărul și infinitul bine, din care nu mai vrea să iasă și nu mai "poate" să iasă, în sensul unei neputințe câștigate. Căci în ea are noutatea neîncetată și nesfârșită a binelui ce iradiază din Persoana supremă și se manifestă în comuniunea interpersonală.

Apoi, e libertatea care se opune acestei uniri a ei cu Binele absolut, sau refuză comuniunea cu Persoana supremă, sursă de iubire pentru comuniunea deplină cu alte persoane. Această libertate are ceva echivoc în ea. Pe de o parte se lasă purtată de egoismul pornirilor înrobitoare și în acest sens e o falsă libertate, pe de alta, îndemnată de aceste porniri, se opune adevăratei libertăți, care se bucură de comuniunea cu Persoana supremă, având impresia că această opoziție este adevărata libertate.

Ambele forme de libertate se deprind să se afirme în eternitate, socotindu-se fiecare adevărata libertate. În felul acesta, niciodată cel ce nu e în comuniune cu Dumnezeu nu va putea fi scos de Dumnezeu din această negare a Lui, pe care o socotește adevărata libertate, precum niciodată cel ce se află în comuniune cu Dumnezeu nu va ieși din ea, simțindu-se și el de asemenea cu mult mai multă îndreptățire în adevărata libertate, căci în ea are plenitudinea nesfârșită și veșnic nouă a vieții. Deci Dumnezeu nici pe

cei ce se află în îngustarea lor egoistă nu-i împiedică de a rămâne în ea veșnic, îngustare pe care ei și-o interpretează ca libertate adevărată.

Prin considerentele de mai sus, am legat realitatea libertății ființelor create de realitatea comuniunii interpersonale, și în ultimă analiză, de realitatea comuniunii lor cu Dumnezeu. O libertate adevărată concepută în afara atitudinii față de tema comuniunii e de neînțeles, iar o comuniune desăvârșită, deci și o libertate în fericirea eternă între persoanele umane, fără o alimentare a ei prin comuniunea cu Persoana supremă devenită om, adică cu Hristos, este în aceeași măsură de neconceput.

γ) Neținând seama de necesitatea deschiderii omului pentru comuniunea cu Dumnezeu, adepții universalismului mântuirii, sau măcar ai unei eterne variabilități, socotesc că un iad etern, întemeiat printr-o judecată a lui Dumnezeu, este incompatibil cu bunătatea Lui.

De fapt, aceștia nu iau în serios existența lui Dumnezeu ca persoană. Căci această veșnică evoluție spre un bine universal tot mai înalt, sau veșnica variabilitate se face în baza unei legi universale, în care Dumnezeu nu poate interveni. Ei nu țin seama că într-un fel chiar această mântuire sau variabilitate universală eternă fără Dumnezeu nu e propriu-zis mântuire, ci un fel de iad, un fel de moarte în plictiseala veșnicei relativități, care, pe măsură ce se prelungește și se adevărește ca o stare eternă, devine insuportabil de chinuitoare.

Într-un mod paradoxal cei ce socotesc că Dumnezeu instituie iadul printr-un act de justiție exterioară (Toma d'Aquino și Dante) și cei ce-l neagă dovedesc aceeași neînțelegere a fericirii ca și comuniune a creaturii cu Dumnezeu; și, prin aceasta, cei ce neagă judecata lui Dumnezeu afirmă, la fel ca și cei ce o recunosc ca act de justiție exterioară, același infern universal. Căci o fericire care se dăruiește ca

o stare exterioară (supranaturalul creat), și nu ca o comuniune, e și ea tot un fel de iad al relativității eterne.

Astfel, cei ce neagă infernul întemeindu-se pe ideea de justiție divină cad în afirmarea iadului ce se instituie prin lipsa oricărei prezențe eficiente a lui Dumnezeu. Această greșeală o face și Berdiaeff, care consideră că atât afirmarea, cât și negarea eternității iadului reprezintă o raționalizare neîngăduită a misterului⁴⁴. Dar de această raționalizare nu scapă nici el, negând iadul. Căci prin aceasta se apropie de poziția celor ce afirmă ieșirea sigură a celor de acolo, printr-o logică inevitabilă a mișcărilor sufletești, care trec de la suferință la regret.

Cu totul altă explicare a iadului ne dau Sfinții Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin. Ei nu văd iadul susținut de un act pozitiv de condamnare din partea lui Dumnezeu a celor ce-L refuză pe El, ci tocmai de acest refuz al lor de a-L iubi. Sfântul Maxim afirmă că cel din iad este iubit de Dumnezeu și prețuiește pe Dumnezeu; dar nefericirea lui stă tocmai în faptul că e despărțit de El și petrece cu cei ce-l urăsc și pe care el însuși îi urăște. "Și lucru mai chinuitor și mai cumplit decât orice chin e să te afli pururea cu cei ce te urăsc și cu cei urâți, chiar fără chinuri, dar încă și cu ele; și să fii despărțit de cel ce te iubește și de cel iubit (prețuit). Căci Dumnezeu nici nu e urât de cei judecați, ca Unul ce judecă drept, fiind și numindu-Se după fire *Iubire*, nici nu urăște pe cei judecați, căci desigur că e după fire liber de patimă"⁴⁵.

Iar Sfântul Ioan Damaschin spune: "Dumnezeu oferă și diavolului, pururea, cele bune. Dar acesta nu voiește să le

44. *De la destination de l'homme*, p. 343.

45. *Ep. către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 389. Afirmăția Sfântului Maxim că cel din iad "iubește" pe Dumnezeu trebuie înțeleasă mai mult ca o recunoaștere a Lui ca drept și meritând iubirea, fără puțință de a-L iubi de fapt, din pricina patimilor în care s-a obișnuit să se afle. Doar și dracii cred și se cutremură (Iac. 2, 19).

primească. Și în veacul viitor oferă tuturor cele bune. Căci este izvorul celor bune, din care izvorăște bunătatea. Dar fiecare participă la cele bune după cum s-a făcut pe sine capabil de ele⁴⁶. De aceea nu Dumnezeu e cauza chinurilor eterne ale diavolului, ci acesta "de la sine se chinuiește (ἐξ ἑαυτοῦ κολλασθῆναι)" "și s-a făcut el însuși pricină sieși de pedeapsă, mai bine-zis se pedepsește pe sine însuși (μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν τιμωρεῖται), dorind cele ce nu sunt"⁴⁷.

Creștinismul iese atât din viziunea impersonalistă a evoluției în veșnica relativitate, cât și din viziunea juridică a unui personalism slăbit de legea principiilor impersonale, a intercalării între persoane a unei ordini a lucrurilor, a faptelor săvârșite conform unor legi. Creștinismul, și în special cel ortodox, explică și iadul ca și raiul, adică atât nefericirea, cât și fericirea eternă, prin prisma comuniunii. Căci întrucât atitudinea față de comuniune e o chestiune de libertate, și chestiunea raiului și a iadului e o problemă de libertate și, ca atare, dincolo de puțința raționalizării. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Dumnezeu nu Se supune legii; și ceea ce vrea, aceea este bun, nu ce socotim noi, căci nu suntem noi judecătorii lui Dumnezeu"⁴⁸. E o afirmare netă a superiorității Persoanei lui Dumnezeu față de lege, din care rezultă și superioritatea persoanei umane. Iar în altă parte zice: "Virtutea este plinirea legii lui Dumnezeu. Iar legea lui Dumnezeu este voia Lui... Iar voia lui Dumnezeu este binele neschimbat, mereu la fel... Iar răul este... desființarea a ceea ce este"⁴⁹. Ceea ce este, cu adevărat, este

46. *Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 589.

47. *Ibidem*, col. 544 AB. Identificarea fericirii cu comuniunea cu Hristos și a nefericirii cu singurătatea o face și Sfântul Simeon Noul Teolog, care, în rugăciunea dinaintea Sfintei Împărtășanii, zice: "Căci cel ce se împărtășește de darurile dumnezeiești și îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu... Deci ca să nu rămân singur, fără de Tine, Dătătorule de viață, suflarea mea, bucuria mea, Mântuitorul lumii, pentru aceasta m-am apropiat de Tine cu lacrimi și cu suflet umilit".

48. *Ibidem*, P.G. 94, col. 1547.

49. *Ibidem*, col. 1545.

Persoana divină și, ca chip al ei, persoana umană. Tot Sfântul Ioan Damaschin spune iarăși că depinde de voința de comuniune a oamenilor cu El ca să aibă fericirea, precum nefericirea și-o atrag singuri cei ce nu au această dorință. "Și dreptii, dorind pe Dumnezeu și avându-L pe El mereu, se bucură; iar păcătoșii, dorind păcatul și neavând materiile păcatului, fiind mâncați ca de foc și de vierme, se pedepesc neavând nici o mângâiere. Căci ce este chinul, dacă nu lipsa celui dorit?"⁵⁰.

Dar, deși înțeleasă ca intrarea unora în comuniune cu Dumnezeu, prin voia Lui, sau ca neintrare a altora în această comuniune din cauza refuzului lor, întrucât Dumnezeu nu Se comportă cu totul pasiv, judecata divină e necesară pentru precizarea modului vieții eterne a creaturilor. Printr-o astfel de judecată se pune în relief caracterul de persoană al lui Dumnezeu, dar și un interes al Lui pentru oameni. Pe lângă aceasta, se pune în evidență un suprem criteriu al binelui și al răului. Acest criteriu e Dumnezeu însuși și tot El e și forul de ultimă instanță al acestui criteriu. Altfel nu mai există nici un criteriu al valorilor, nici un for suprem care să decidă ce e bine și ce e rău. Nu se mai poate ști ce e bine și ce e rău și nu mai există ultima instanță care să decidă în această privință. Criteriul suprem al binelui nu-l poate cunoaște decât cel ce este el însuși binele. El e persoana supremă, ca ultimul izvor al vieții.

Fiind o chestiune de comuniune, judecata lui Dumnezeu capătă un înțeles cu totul nou. Judecata lui Dumnezeu, prin care unii vor avea parte de fericirea veșnică, iar alții, de nefericirea veșnică, înseamnă numai că Dumnezeu, deschis oricărei persoane create pentru comuniune, constată cu regret că unele persoane nu acceptă sau au devenit incapabile să accepte această comuniune și că prin aceasta rămân în nefericire prin însăși libertatea lor. În fres-

ca de pe peretele exterior al mănăstirii Sucevița (Moldova), sufletele urcă pe niște trepte spre Iisus, Care le așteaptă la capătul de sus al scării, privite din partea dreaptă superioară de multe cete de îngeri, iar din partea stângă inferioară, de demoni. Fiecare treaptă reprezintă cercetarea uneia din patimile posibile ale sufletului. Sufletul care e găsit stăpânit de o patimă sau alta, cade la treapta respectivă în abisul agitat de demoni, neajungând la comuniunea cu Hristos. Această cădere în prăpastia întunecată, corespunzătoare unei patimi, începe încă din viața pământească, ca o cădere în singurătatea întunecoasă a lipsei de comuniune cu Hristos, din a Cărui iubire iradiază lumina. E căderea în groapa sterilă a egoismului, din care nu iradiază nici o lumină și din care nu mai poate cineva ieși, pentru că nici prin voința lui slăbită, obișnuită cu iluzia că în această existență de sine e libertatea, nu mai vrea să iasă.

2. Esența iadului și posibilitatea unui iad etern

Dar în cadrul acestei înțelegeri a raiului și a iadului, rămâne totuși să se răspundă la întrebarea: de ce, în urma judecății lui Dumnezeu, cei ce pleacă din această viață fără credința în El, deci fără o deschidere spre comuniunea cu El și, prin El, cu ceilalți oameni, trebuie să rămână veșnic în iad? De ce aprecierea lui Dumnezeu față de aceștia, sau această stare a lor constatată de Dumnezeu, după moarte, are drept consecință permanentizarea lor eternă în această stare?

Căci se pune întrebarea: oare cei ce pleacă de aici în această situație cad într-o stare de nefericire mai mare decât cea de aici? Nu au posibilitatea să intre vreodată în comuniune cu Dumnezeu și deci să fie scoși din iad?

Învățătura Bisericii despre putința scoaterii din iad a unora, în răstimpul dintre judecata particulară și cea universală, permite un răspuns potrivit la această întrebare.

Conform acestei învățături, cei ce se duc în iadul de după judecata particulară cu o anumită credință, deci fără o atitudine total contrară comuniunii cu Dumnezeu, vor putea ajunge în situația ca virtualitatea capacității de comuniune prezentă în ei să fie actualizată. Deci acest iad implică două posibilități: posibilitatea de a fi etern pentru unii și neetern pentru alții.

Fără să se poată spune în mod sigur pentru cine va fi etern și pentru cine nu va fi etern, există în principiu pentru unii dintre ei posibilitatea de a nu fi etern.

Dar taina libertății nu permite să se poată spune că iadul va înceta pentru toți să fie etern. *Cei care nu vor putea ieși din iad până la judecata universală nu vor mai putea ieși în veci din iad.*

Dar pe ce se bazează faptul că cei ce vor fi lăsați în iad prin judecata universală vor rămâne veșnic în el, o dată ce Dumnezeu nu încetează niciodată de a fi un Dumnezeu iubitor și odată ce aceia vor păstra în veci o anumită libertate? Se bazează pe preștiința lui Dumnezeu, în baza căreia Dumnezeu știe sigur că aceia nu vor răspunde în veci ofertei de iubire, fie pentru că nu vor vrea, fie pentru că și-au creat prin refuzul total al comuniunii din viața pământească și din răstimpul între judecata particulară și cea universală o astfel de stare, că nu mai sunt capabili să accepte o comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin socotește că lipsa voinței de a dori pe Dumnezeu se acoperă cu "neschimbabilitatea" pătimășă în care se află cel din iad. Propriu-zis, după moarte sunt "neschimbabili": în bine, cei din rai, și cei din iad, în rău⁵¹.

Taina faptului că unii vor putea fi scoși din iad până la judecata universală și că alții nu vor ieși în veci din el, ci vor trece în iadul veșnic, împreună cu cei ce vor trece din viață, acolo, în momentul sfârșitului lumii, este o taină a

51. *Op. cit.*, col. 1573.

libertății omului și o taină a putinței de învârtosare a lui într-o libertate negativă imposibil de depășit, și nu o putem pătrunde noi.

Pentru mintea noastră e tot așa de posibil ca cei din iad să vrea să iasă din el, sau să nu vrea. Numai Dumnezeu poate pătrunde și cunoaște de mai înainte această taină și noi nu avem ce face decât să credem ceea ce ne-a spus El prin Revelație, rămânând să aflăm numai la judecata din urmă care anume dintre oameni vor fi trimiși în iadul veșnic.

Berdiaeff admite un iad care constă din refuzul comuniunii cu Dumnezeu, dar el crede că acesta e un iad subiectiv, nu ontologic, și declară că e cu neputință să dureze veșnic. Dar pe lângă faptul că aceasta înseamnă o raționalizare a libertății umane, afirmația lui nu ține seama de faptul că de la o vreme nu se mai poate separa între subiectiv și ontologic. Un fel strâmt de a gândi, de a simți, de a privi lucrurile și pe oameni, creează în firea omului o anumită stare ontologică, desfigurează spiritul profund și nici creștinismul nu spune că iadul e numai o împrejurare exterioară chinuitoare, nu și o lume de spirite desfigurate, încremenite în rău, într-un mod sucit de a privi realitatea.

Contribuția factorului subiectiv – sau chiar imaginativ, fantasmagoric, la susținerea chinurilor iadului, o indică Sfântul Ioan Damaschin când spune că focul de acolo constă în poftele care nu-și găsesc materia pentru a se satisface. Căci pofta nesatisfăcută chinuiește prin neputința de a da imaginilor plăcerii o consistență reală și, pe măsură ce se prelungește neputința de a le da o realitate, ele își sporesc aparențele fermecătoare, iar prin aceasta, și puterea chinuitoare, dată fiind neputința de a afla ipostasurile reale corespunzătoare. Lipsa materiilor în stare să satisfacă poftele este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Iar efervescența fantasmagorică a poftelor, întreținută de această lipsă, este elementul subiectiv. Iată cuvântul Sfântului Ioan Damaschin: "Spunem că chinul acela nu e nimic altceva

decât focul poftei nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu are loc săvârșirea reală a răului și a păcatului. Căci nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu adunăm averi, nici pizma nu ne satisface și nici un fel de rău. Deci poftind și neîmpărtășindu-se de cele ale poftei, sunt arși de pofte ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, Cel ce este și *există pururea*, și se împărtășesc de El, se bucură pe măsura poftirii lor, pe măsura căreia se și împărtășesc de Cel dorit ⁵².

Aceasta înseamnă că sufletele ajunse în iad după moarte nu suportă chinuri materiale sau un foc material, conform unei învățături dezvoltate mai ales în teologia catolică. E vorba mai mult de neputința sufletelor de a-și îndrepta dorința spre comuniunea cu Dumnezeu ca bun spiritual, rămânând într-un continuu regret că nu se mai pot bucura de plăcerile materiale sau ale orgoliului cu care s-au obișnuit în mod exclusiv. Ele nu pot căpăta gustul bucuriilor spirituale, care au ca esență comuniunea cu Dumnezeu, realitatea personală și consistența (ipostatică) supremă.

Iadul e un dublu rău: voința de a săvârși păcatul și durerea neputinței de a-l săvârși. E o atașare la păcatul ce nu mai poate fi săvârșit material și deci un refuz de căutare a bunurilor spirituale. Prin neputință omul e scos chiar și din relația cu lucrurile, sau dintr-o relație egoistă, trecătoare, cu altă persoană. Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existență fantasmagorică, de coșmar. E închis total în groapa singurătății. Numai demonii și poftele sale îl mușcă asemenea unor șerpi. Se poate spune,ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte pătimase, fugitive, cu

52. *Ibidem*.

ei. Imaginația sa subiectivă acoperă și realitatea obiectelor, căci le socotește prea modeste pentru imaginația sa. El cade într-un fel de existență de vis în care totui se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistență, fără nici o căutare de ieșire din el, fără nici o speranță de ieșire.

Totul e urmare riguroasă și învârtosată a păcatelor făcute în viață. Sfântul Maxim Mărturisitorul a descris în câteva pagini de mare plasticitate această stare: "Dacă nu am obișnuit ochii, urechile și limba să privească, să audă, să grăiască după fire, ca rezultat vom avea întunericul și tăcerea cea mai grea". Dacă nu am dezvoltat comuniunea, vom avea tăcerea tuturor. Dacă nu am căutat sensul adevărat al lucrurilor și persoanelor, vom avea minciuna și absurdul; vom avea "viermele urii" pe care l-am cultivat. Dacă ne-am legat viața de lucrurile trecătoare, aceasta își va pierde consistența împreună cu cele ce au trecut ca fumul. Dacă nu am stins focul poftelor cu înfrânare, vom arde în el, neavând cu ce să-l potolim. "Pentru focul plăcerii vom avea focul gheenei; pentru întunericul neștiinței și pentru rătăcirea trecătoare, neștiința veșnică". Pentru înălțimea mândriei deșarte și a distracțiilor, prăbușirea cea mai de jos și tristețea continuă. Din toate părțile ne vor înconjura minciuna și nesinceritatea șerpuitoare pe care am cultivat-o. Chinurile nu vor consta atât într-o singurătate simplă, cât într-o singurătate impusă de o vecinătate chinuitoare. E o singurătate pe care ți-o aperi de șerpui care te asaltează. Nu constă numai în lipsa unei comuniuni. Căci dacă am fost noi șerpi pentru ceilalți, vor fi acum ceilalți șerpi pentru noi. "Și mai chinuitor și mai cumplit decât orice chin este să fim pururea împreună cu cei ce ne urăsc și cu cei pe care-i urâm... și despărțiți de Cel ce ne iubește și pe Care Îl iubim"⁵³. E singurătatea în care ești ținut de fețele duș-

53. *Epist. II către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 389.

mănoase și urâte ale celorlalți, fără să poți să-ți eliberezi vederea și cugetul de ele. E o singurătate lipsită de interiorizare și de o clipă de pace, întreținută de lipsa oricărui cuvânt de iubire și de înțelegere, înconjurată de batjocura și ura tuturor. Toți îi chinuiesc pe toți; toți se apără de toți.

Florensky spune că omul, închizându-se în sine, se alterează în așa măsură, că nu mai e o realitate obiectivă pentru alții.

Obișnuindu-se să nu mai vibreze când spune *tu*, omul nu mai vibrează nici când i se spune *tu*. Se îngroapă într-o totală indiferență, într-o moarte față de orice relație. El nu mai spune decât "eu, eu, eu". "Acela pentru care nu mai există nici un *tu*, nu mai e nici el un *tu* pentru alții". El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* și nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *Tu*. El a devenit o coajă (*Schale*), cum își numește H.P. Blavatsky spiritele, o "piele", fără substanță, ceva iluzoriu, pur subiectiv, dar tocmai de aceea se afirmă numai pe sine, cu disperare. Cel care nu cunoaște altă realitate și se cramponează de eu-l propriu ca unica realitate, fără să o poată avea nici pe aceasta într-un mod satisfăcător, e obsedat de *eu* mai mult ca de o fantasmă. El a ieșit din realitate "în întunericul cel mai dinafară", unde nu vede nimic. Un *tu* adevărat, o realitate obiectivă nu i-o poate da decât comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat omului puterea pentru ea, dar dezvoltarea ei depinde și de contribuția lui. Omul nu și-o poate da singur tocmai pentru că aceasta înseamnă că se afirmă pe sine, nu vrea să iasă din sine, uitându-se pe sine, ca să existe cu adevărat afirmat de alții, întrucât îi afirmă și el pe alții; ca să existe prin Dumnezeu, afirmând pe Dumnezeu⁵⁴.

S-ar putea pune întrebarea: de ce nu li Se arată Dumnezeu acestora în toată lumina Sa, ca ei să o vadă și să iasă din atitudinea de refuz a comuniunii cu El? De ce îi lasă

54. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", 8 Brief: Das Gehenna, în *Östliches Christentum*, vol. II. p. 106-107, 109.

Dumnezeu "în întuneric"? Prezența lui Dumnezeu nu e o realitate exterioară, ca să se impună ca atare, ci se oferă ca un *tu* iubitor; iar ca atare, nu poate fi sesizat decât prin deschiderea smerită și plină de dor la iubire. Dar se întâmplă fenomenul curios că cel ce-și apără autonomia se îndârjește mai ales în refuzul de a accepta pe cineva care, prin iubirea cu care se oferă, îl face să-și dea seama că de oferta aceasta depinde adevărata lui existență. Nu poate admite cel învârtoșat în mândrie așa ceva, căci nu poate admite că cineva îl poate iubi când el nu poate. El ar putea admite realitatea unuia care depinde de el, dar nu pe cineva care i se descoperă ca cel de care depinde prin nesfârșita lui iubire. Dar cel pe care-l admite, cu orgoliul că admitându-l îi dă el aceluia existența, nu mai vrea nici el să i se dăruiască. Astfel, Dumnezeu nu i Se poate face evident ca persoană iubitoare celui ce nu vrea să-L primească în această calitate. Numai celui ce-L dorește pentru iubirea Lui, i Se arată ca iubire. De aceea Sfântul Isaac Sirul a spus că iadul este o pedeapsă a iubirii.

Celorlalți le este prezent sub acoperământul rigorilor care apar într-o viață lipsită de iubire, sub urmările dure-roase ale unei astfel de vieți⁵⁵. Chiar lucrurile în care vrea să-și caute acela plăcerea își pierde din ce în ce consistența, pentru că și ele sunt un dar al lui Dumnezeu și nu pot fi avute din plin decât de cel ce-L are pe Dumnezeu prin iubire. Pe amândouă le spune Sfântul Ioan Damaschin: atât că cei ce doresc pe Dumnezeu îl au, cât și că cei din iad, care s-au învârtoșat în nedorirea lui Dumnezeu și doresc numai lucrurile care le pot oferi plăceri, nu au nici pe

55. Sfântul Isaac Sirul spune că cei ce se vor găsi în gheenă vor fi biciuiți de flăcările iubirii: "Cât de crud va fi acest chin al iubirii! Căci cei ce înțeleg că au păcătuit împotriva iubirii suportă o suferință mai mare ca aceea produsă de torturile cele mai înfricoșate... Iubirea acționează în două moduri diferite: ea devine suferință în cei respinși, și bucurie în cei fericiți". (Cuv. 84, ed. Theotoke, p. 480-481).

Dumnezeu și nu le mai au nici pe acestea. Au căzut într-un gol total. E ceva ce începe încă din viața pământească, măcar în forma că cel ce nu mai are pe Dumnezeu nu mai simte de la o vreme plăcere nici de lucruri. Propriu-zis, cine are pe Dumnezeu are totul, cunoaște adâncimea tuturor. "Cel ce dorește primește. Cel bun dobândește cele bune... Și dreptii, dorind pe Dumnezeu și avându-L, se bucură veșnic; iar păcătoșii, dorind păcatul și neavând materiile păcatului, sunt chinuiți, ca roși de vierme și consumați de foc, neavând nici o mângâiere; căci ce este chinul dacă nu lipsa a ceea ce se dorește? Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, și cei ce doresc păcatul sunt chinuiți"⁵⁶. "Aici, mișcându-ne pofta spre altele și dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu ele. Acolo însă, când "Dumnezeu va fi totul în toate", nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obținute și nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fără ca să producă Dumnezeu chinul, ci noi înșine pregătindu-ni-l"⁵⁷.

Avem deci paradoxul că afirmarea persoanei este un bine, dar afirmarea ei egoistă, în afara comuniunii cu Dumnezeu, Persoana supremă, este un rău. Cei din iad se află în acest paradox. O spune Sfântul Ioan Damaschin, în răspunsul la întrebarea: de ce nu distruge mai bine Dumnezeu pe cei ce vor persista în chinurile veșnice, decât să-i lase să se chinuiască astfel?

A fi, oricum, e mai bine decât a nu fi deloc, este răspunsul lui. Iar ființarea este un dar al lui Dumnezeu. Dumnezeu își manifestă iubirea Sa oferind etern existența celor din iad. El arată și în aceasta valoarea indelebilă a persoanei umane. Dacă i-ar menține numai pe cei din rai, n-ar arăta că respectă pe om chiar când acesta l se opune; că deci îi respectă libertatea. Cei din iad sunt în felul lor și ei o

56. *Dialogus contra Manichaeos*, col. 1573.

57. *Op. cit.*, col. 1369.

mărturie a unei valori pe care le-o acordă Dumnezeu. Dumnezeu îi ține prin existența lor și pe aceștia într-o anumită legătură cu Sine. El lasă în existență și pe cei ce-L neagă. Prin aceasta El manifestă o chenoză. Pe de o parte, Dumnezeu nu-i poate scoate din starea lor de învățare, dintr-o libertate care-L neagă. Căci pentru aceasta ar trebui să-i priveze de libertate. Pe de alta, nu vrea să-i nimicească; aceasta ar fi o altă disprețuire a existenței și a libertății lor. Între aceste două laturi ale alternativei, care ar manifesta o mai redusă bunătate a lui Dumnezeu și un mai mare dispreț al libertății lor omenești, Dumnezeu alege să-i mențină în atitudinea lor de refuz față de Sine.

S-a spus că o astfel de soluție ar introduce tristețea chiar în viața internă a lui Dumnezeu; de aceea s-a oferit soluția mântuirii universale. Dar aceasta nu s-ar putea realiza fără nesocotirea libertății umane.

Soluția menținerii lor în starea de eternă neîmplinire poate nu ar fi mai rea ca o mântuire fără comuniune în libertate. Dar ea are avantajul că, acceptând-o, Dumnezeu acceptă nu numai tristețea de a nu-i vedea pe toți în fericirea comuniunii cu Sine, ci manifestă și măreția generozității dăruirii lor cu o existență într-o veșnică opoziție față de Sine și un respect al libertății care face din om ființa cea mai minunată.

Chiar și existența diavolului ca existență este o valoare, în calitatea ei de dar al lui Dumnezeu, va spune cu îndrăzneală Sfântul Ioan Damaschin. La întrebarea maniheului: de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol, știind că va deveni rău?, el răspunde: "Pentru covârșirea bunătății l-a făcut pe el, căci a zis: îl voi lipsi și Eu pe el, cu totul, de bine și-l voi lipsi de subzistență, fiindcă se va face rău și va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, Eu nu-l voi priva pe el de participarea la Mine, ci îi voi da lui un bine: participarea la Mine prin existență, ca chiar dacă nu va voi, să participe la Mine prin existență. Căci nimeni altul

nu reține și susține cele ce sunt în existență, decât Dumnezeu. Căci existența e un bine și e darul lui Dumnezeu... Toate cele ce sunt au existența din Dumnezeu... Deci cei ce au măcar existența, au participare la bine, într-un grad ultim. Deci e un bine în existența diavolului și prin existență el participă la bine⁵⁸. Sau: "Dumnezeu oferă pururi diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Și în veacul viitor tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine precum s-a făcut pe sine capabil"⁵⁹.

Desigur, judecata lui Dumnezeu cu efecte eterne ascunde un mare mister. Un mister la înălțimea realității *om* și *Dumnezeu*. Misterul cel mare pe partea omului este că poate sta veșnic în fața atâtor semne ale existenței lui Dumnezeu și în mijlocul celor mai grele suferințe, în monotonia insuportabilă, și totuși să-L conteste, să nu încerce soluția ieșirii din ele prin acceptarea comuniunii cu El. El poate accepta mai degrabă lipsa de sens, absurdul în toate, decât să accepte sensul prin Dumnezeu. Aceasta, din marea ispită a autonomiei sale. Omul își apără această autonomie pentru că prin ea crede că poate face orice, își poate satisface toate dorințele, care l-au robit devenind patimi. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Iar de spuneți că i-ar fi fost mai de folos să nu fie decât să se chinuiască fără sfârșit, spunem că aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei răului și al păcatului. Căci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câștigat neschimbabilitatea păcatului ca patimă"⁶⁰.

Eternitatea iadului indică misteriosul paradox al libertății celui care nu poate găsi adevărata viață în libertatea comuniunii și de aceea nici nu vrea să o caute. Iar misterul cel mare pe partea lui Dumnezeu e că Dumnezeu nu-l distruge pe cel ce păcătuiește, chiar dacă preștie necăința lui

58. *Op. cit.*, col. 1341.

59. *Ibidem*, col. 1369.

60. *Ibidem*, col. 1541.

veșnică, ci îl respectă chiar așa. E o veșnică păstrare a omului în relație cu Dumnezeu. Nici omul nu poate uita cu totul pe Dumnezeu, nici Dumnezeu nu vrea să uite pe om, oricum ar fi el.

Cele două mistere nu mai pot fi despărțite, sau Dumnezeu nu mai vrea să fie despărțite o dată ce l-a creat pe om. Dacă Dumnezeu ar distruge pe omul păcătos, ar uita de el pe veci într-un gest de dispreț, omul și-ar pierde adâncimea de mister. La fel și-ar pierde-o relația între Dumnezeu și om. De fericire, iar nu-l poate face părtaș Dumnezeu fără voia lui, pentru că ea constă în primirea iubirii Sale de către om. Dar omul nu vrea să o primească, iar cu sila nu i se poate impune. Aceasta ar fi și ea o golire a omului de misterul său. Chiar prin iadul veșnic se afirmă valoarea și libertatea veșnică a omului⁶¹. Dacă omul ar ști că, uzând de libertate împotriva voii lui Dumnezeu, odată și odată va fi distrus, el ar fi îngustat în libertatea lui. Numai dacă știe că el se poate opune veșnic lui Dumnezeu, e cu adevărat liber. El e liber și are o demnitate deplină numai dacă știe că e veșnic necondiționat, adică veșnic liber. Desigur, nu ar fi liber nici dacă ar ști că afirmarea sa liberă n-are nici o urmare. În acest caz n-ar pune nici o fervoare în afirmarea libertății sale. Afirmarea liberă asumă și niște riscuri. Dar riscurile adevărate presupun persistența în existență a celui ce le asumă.

Chiar în atitudinea omului care nu vrea să știe de Dumnezeu și care totuși nu poate să uite cu totul de Ei e o suferință sfâșietoare, pe care omul o detestă, dar din care, pe de altă parte, nu poate ieși. Dacă omul ar uita cu totul de Dumnezeu, n-ar mai suferi, dar n-ar mai fi nici om. Chipul dumnezeiesc e desfigurat în el, dar nu distrus. E și în aceasta o adâncime pe care nu o poate avea decât acesta.

61. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 345: "în ideea iadului se exprimă sentimentul intens al personalității și indestructibilității omului" (voite de Dumnezeu, *n.n.*).

Monotonia, neputința eternă și tristețea extremă prilejuiesc și ele moduri nesfârșit de variate ale chinurilor, pentru că sunt o monotonie, o neputință și o tristețe a omului. Existența, de care spune Sfântul Ioan Damaschin că rămâne un dar al lui Dumnezeu chiar și pentru cei din iad, nu poate fi numai o coajă goală, neutră. Chiar ca coajă ea produce reflexiuni în conștiință prin faptul că produce chinuri. Oricât de încremenită ar fi această tristețe, ea e un zbucium, ea e totuși o viață conștientă, pentru că e trăită de o persoană.

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă categoric o activitate a sufletului după moarte, indiferent că e la bine sau la rău, socotind că fără o activitate sufletul nici n-ar mai exista, activitatea ținând de realitatea lui. "Dacă sufletul e rațional și înțelegător din cauza trupului, trupul va fi mai de cinste decât sufletul care a luat ființă pentru el. Apoi, fiind creat pentru trup, de la trup va avea puterea înțelegătoare și rațională. Căci dacă sufletul nu poate înțelege și raționa fără trup, fără îndoială de la acesta are puterea de a înțelege și raționa. Iar dacă sufletul are de la trup puterea de a înțelege și raționa, neputând, cum zic aceia, să le aibă pe acestea fără trup, nu va putea fi nici de sine existent. Căci cum va mai fi existent, nemaiavând fără trup ceea ce îl caracterizează?... Deci după desfacerea trupului, sufletul nu mai poate exista nicidecum. Și pentru cei ce sunt atât de fără minte nu va mai fi nimic, o dată ce neagă nemurirea sufletului"⁶².

Socotind că mișcarea sufletului ca mișcare e bună, ca și existența lui, căci e de la Dumnezeu, el spune că așa cum Dumnezeu nu Se mișcă, neavând spre ce Se mișca, dar le mișcă pe toate, la fel sufletul își mișcă puterile sale. Mai mult chiar, el nu-și mișcă puterile sale de voie, ci e mișcat de Dumnezeu să le miște. Sufletele ce ajung în Dumnezeu își mișcă însă puterile într-o stabilitate în Dumnezeu.

62. *Ep. VII către Ioan Presbiterul*, P.G. 91, col. 437.

De aici ar rezulta, după Sfântul Maxim, că sufletele din iad trebuie să-și miște puterile lor, pentru că n-au în ele înfinitatea; dar pe de altă parte nici nu se află într-o înfinitate în care puterile lor să se miște stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu, și nici nu năzuiesc spre El, ci se mișcă într-o neodihnă chinuitoare, nestabilizându-se în înfinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se miște, dar întrucât nu se mișcă spre adevărata țintă în care mișcarea sa se va împlini și stabili, mișcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin, pentru că e fără rost, fără țintă. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista. "Mintea preînțeleaptă, prin cele ce se petrec în lucruri după ordinea universului, mutându-și facultățile spre ceea ce e pur și nematerial în ea, distinge din cele mișcate pe Cel ce mișcă și înțelegând că e Unul și singur și simplu, existând din Sine și fiind la fel și cauza creatoare în stabilitatea proprie a existenței Lui, știe că El e inaccesibil prin fire altora, căci e neschimbat, ca nemișcat, neavând spre ce Se mișca Cel ce face și plinește cele ce sunt și e mai presus de ele... La fel (mintea), luând în considerare cauza mișcării variate a părților și componentelor lumii mici, sau a omului, știe că ea e altceva după ființă decât existența organică a trupului... că e simplă și privește unitar în cele risipite și e indefinită în cele compuse; se schimbă pentru că se mișcă și se mișcă pentru că are spre ce se mișca, iar cauză a schimbării e că nu-și cunoaște firea, ci judecata, când aceasta greșește"⁶³.

Existența eternă a sufletului chiar în iad echivalează cu o viață "spirituală" a lui. Lucrul acesta e atât de important pentru Sfântul Maxim: că fără suflet, nu mai e nimic care să dureze. Totul e într-o continuă facere și desfacere. Nici Dumnezeu nu mai e. Căci un dumnezeu care nu mai poate crea ființe cu o veșnică indestructibilitate, pentru o veșnică

63. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epist. VI către Arhiepiscopul Ioan*, P.G. 91, col. 425-429.

gândire la el (sau contra lui), s-ar dovedi un dumnezeu care e condiționat și limitat la o relație cu un veșnic proces impersonal, cu o veșnică lege a facerii și desfacerii⁶⁴.

64. Părintele Mitrofan spune că "facultățile sufletului, lucrând pe pământ în timpul vieții omului, lucrează și dincolo de mormânt după moartea sa; astfel, sufletul bogatului de care vorbește Mântuitorul în Evanghelle, se coboară în iad după moartea sa... Toate facultățile sufletului lucrează simultan: rațiunea prezintă cauzele nenorocirii actuale inevitabile, activitatea simțurilor interioare și exterioare produce un chin grozav, voința aspiră zadarnic la alinarea situației sale și, în sfârșit, memoria amintindu-i de frații săi rămași pe pământ îl face să cugete la soarta lor după moarte, ceea ce probează activitatea sentimentului și a spiritului" (*Viața răposaților noștri*, trad. din l. franceză de Iosif, mitropolit primat, București, 1890, p. 169-170).

Jean Kovalevsky vorbește chiar de etapele parcurse de sufletele aflătoare la bine și la rău, dar admite că etapele celor de la rău sfârșesc într-o încremenire nemișcată. În descrierea stării inițiale a sufletelor de la rău, pornește de la Sfântul Ioan Damaschinul, care spune că sufletele acelea suferă de neputința de a-și satisface poftele lor. El vorbește de un fel de psihologie, conform căreia toate sufletele acelea simt oarecum faptele lor, precum simte un amputat durerea în locul unde a fost mâna. El vorbește de un "corp subtil", ceea ce nu mi se pare prea potrivit. "Puteți să vă aflați fără corp, dar veți duce cu voi psihologia voastră, dacă ea nu e satisfăcută sau n-are speranța să fie. Atunci, inevitabil, vitalitatea voastră, puterea voastră vor fi diminuate, suferința voastră va fi mai mică sau mai mare, după alipirea la psihologia voastră pe care n-ați depășit-o".

Altfel este cu cel ce a plecat de aici întărit cu cele spirituale. "Sufletul după moarte e mai vital ca aici pentru că nu mai simte piedicile ce le avea pe pământ: grijile, oboselile etc. Vitalitatea și vigoarea celui ce a viețuit spiritual sunt așa de tari, că el poate ajuta și pe alții, poate să evolueze și în această vitalitate" ("La destinée de l'âme après la mort", în rev. *Présence orthodoxe*, 1974, nr. 24, p. 20).

Apoi dă următoarele etape ale stării sufletelor bune: *Prima etapă*: primele trei zile (simbolic luate) sufletul nu e deplin despărțit de trup. Trebuie deci să se stea în jurul mortului în rugăciuni. Detașat de trup, după 40 de zile, ajunge într-o lume unde va fi "ca îngerii în cer". *A doua etapă*: ridicat mai sus, sufletul devine purtătorul unor mesaje universale. *A treia etapă*: sufletul este introdus în ascultarea muzicii sferelor sau legilor lumii, în gândirea lui Dumnezeu asupra lumii. De aici se poate urca la treapta unde trăiește direct din darurile lui Dumnezeu.

Dar misterul întreg al suferinței iadului, sau conținutul lui, care poate avea și el, chiar în monotonia lui, reflecții continuu variate în conștiința omului, nu ne este dat să-l înțelegem în viața pământească, ci numai să-l bănuim din unele umbre proiectate de el în aceasta.

Despre starea celor din raiul comuniunii cu Hristos, ca urmare a judecății particulare, se va vorbi în altă parte.

3. Autorul și criteriul judecății particulare

Autorul judecății particulare este același ca și al judecății universale: Hristos. El însuși a spus: "Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (In 5, 22).

Autorul judecății este Hristos nu în sensul că El rostește sentințe arbitrar, sau conform unor legi impersonale, ci în sensul că din El se revarsă viața și fericirea comuniunii depline peste cei ce au viețuit după pilda Lui și s-au asemănat cu El, având în ei încă din viața aceasta toată lumina și bucuria comuniunii cu El, iar cei ce nu L-au urmat vor rămâne într-o lipsire definitivă de bucuria acestei comuniuni cu El, Persoana-izvor a toată iubirea dumnezeiască și omenască.

Pentru cei dintâi, judecata lui Hristos înseamnă arătarea Lui cea mai evidentă în relația cu ei, împreună cu toate darurile iubirii Lui; pentru cei din urmă – încetarea oricărei încercări a Lui de a Se mai apropia de ei, de a-i mai scoate din atitudinea lor de refuz față de El; și aceasta, nu pentru

Etapile sufletelor coborâtoare: Prima etapă: sufletul e cuprins de spaimă. A doua etapă: în această spaimă sufletul se repliază în sine și se separă de toți. A treia etapă: se revoltă contra armoniei lumii răsucite în el însuși. A patra etapă: refuză de a mai accepta ceva din afară. El vrea să fie singur. A cincea etapă: melancolia rece, tristețea infinită. Refuză orice evoluție, orice ieșire. Se învăltoșează în această poziție și lunecă spre autodistrugere, cade în focul infernului (art. cit., p. 24). Dar această stare e totuși o stare de simțire, nu de ne-simțire. Și deci e o anumită mișcare în ea.

că n-ar mai voi El să le arate iubirea Sa, ci pentru că ei s-au învățat în patimile care au la bază negarea Lui și neascultarea de El. Până acum au mai auzit vorbindu-se în favoarea Lui, întâlnindu-se cu Iisus prin oamenii care credeau în El și-i îndemneau să creadă în El; de acum nu vor mai auzi asemenea îndemnuri, pentru că toți cei între care vor fi știu prea puțin despre El. Toți sunt pilde de neascultare față de El, de disprețuire a comuniunii cu El. Într-o cântare la ieșirea sufletului, Biserica pune în gura acestora: "Pe Dumnezeu eu de acum nu-L voi mai pomeni, că nu este în iad cine să pomenească pe Domnul, ci într-o întinerie deplin fiind acoperit, voi ședea așteptând învierea tuturor pământenilor".

Întrucâtva ei își dau seama că nefericirea lor constituie o înstrăinare a lor de Dumnezeu, o retragere a Lui de la ei, desigur din cauza lor înșiși, că această nefericire e o neconformare a lor cu El; că deci El este criteriul și El a avut cuvântul din urmă pentru care ei sunt în starea în care sunt, întrucât nu s-au conformat Lui și nu au viețuit gândind la El. Pe de altă parte, ei nici acum nu-L văd cum este în bună-tatea Lui luminoasă și, alături de o anumită conștiință profundă că El a decis soarta lor, în ei continuă să persiste o necunoaștere și o contestare a Lui.

Dualitatea aceasta contradictorie, de care am vorbit înainte, rezultă din declarațiile Sfântului Ioan Damaschin care, pe de o parte, spune că Dumnezeu continuă să împărtășească bunurile Sale și diavolului și celor din iad, iar aceștia să participe în parte la ele, dar și că ei sunt lipsiți de Dumnezeu pentru că nu-L doresc și nu-L iubesc⁶⁵.

Ea rezultă și din cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune pe de o parte că cei din iad iubesc (respectă) pe Dumnezeu și sunt iubiți de El, pe de altă parte că cel mai mare chin al lor este că sunt despărțiți de El, sau că

65. *Dialogus contra Manichaeos*, P.G. 94, col. 1541.

Dumnezeu își întoarce fața de la ei, prin faptul că prin minciună "și-au creat o perversitate atotrea, din cauza căreia nu s-au putut uni cu Dumnezeu cel drept și sincer"⁶⁶. Foarte des repetă Sfântul Maxim faptul că cei din iad au o stare "sucită" (σκαμβόλητα), complicată.

Un alt autor ortodox⁶⁷ afirmă că fiecare suflet, chiar și cel rău, ajunge după moarte de două, sau de trei ori în fața lui Dumnezeu: în ziua a treia, a noua și a patruzecă, când i se dă sentința. Până în ziua a treia străbate vâmile, între a treia și a noua, cercetează raiul, între a noua și a patruzecă, iadul. În a patruzecă zi Mântuitorul decide locul lui în rai sau în iad. Dar el nu se bazează decât pe datele parastaselor Bisericii pentru morți. Însă parastasele se fac la aceste date pentru obținerea trimiterii sufletelor la rai. Deci în urma lor s-ar putea ca în fața lui Hristos cel luminos să ajungă numai sufletele care vor fi iertate.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune însă: "Dumnezeu, sau harul Sfântului Duh, nu S-a arătat niciodată nici unuia lipsit de credință. Iar dacă S-a arătat vreodată, sau Se va arăta cuiva în chip minunat, apare înfricoșător și înspăimântător, și atunci nu luminează, ci arde, nu înviează, ci pedepsește"⁶⁸.

Poate că între aceste două afirmații s-ar putea găsi o conciliere, în sensul că în sufletele celor ce merg la nefericire este în aceste zile simțirea mai acută a bunătății lui Hristos, de care se lipsesc, și acest fapt îi arde, fără ca aceasta să însemne ieșirea din starea lor pătimășă, incapabilă de Hristos și de intrare în comuniune cu El. Sufletul omenesc este atât de complex!

Faptul că Hristos e și om ar lăsa în principiu deschisă posibilitatea ca El să Se arate și sufletelor care vor fi trimise la iad. Dar Hristos arătat acestora ar trebui să aibă o înfă-

66. *Ep. către Gheorghe, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 385, 389.

67. Păr. Mitrofan, *op. cit.*, p. 27-29.

68. *Cuv. 57*, ed. Siros, p. 288.

țișare lipsită de lumina bucuriei de a intra în comuniunea cu ele, ca și de spiritualitatea penetrantă a unei astfel de comuniuni. Dar o asemenea înfățișare a lui Hristos e greu de înțeles. Isaac Sirul, admitând o astfel de arătare a lui Hristos și socotind totuși că nici în ea Hristos nu părăsește iubirea Sa, a spus că ea devine foc sau suferință pentru cei respinși⁶⁹. E o iubire care-i doare și care de aceea îi și revoltă pe cei ce nu sunt capabili să răspundă. Dar aceasta mai procură aceloră o adevărată cunoaștere a lui Hristos? Nu e mai degrabă o ascundere a lui Hristos, Care mângâie, Care luminează, Care mântuiește când Se arată? Nu-L acoperă pe Hristos chinurile conștiinței celui ce moare în păcate? În mod paradoxal conștiința prezenței lui Hristos se îmbină cu neputința de a-L vedea în realitatea Lui adevărată, așa cum invidiosul nu poate vedea bunătatea celui invidiat. Acesta e Judecătorul "cel înfricoșător".

În rugăciunea la ieșirea sufletului, Biserica pune sufletul care iese din trup să se roage lui Hristos să i Se arate măcar cât de puțin, ca dovadă că ar putea să nu-L vadă deloc: "Lumina cea înțelegătoare, strălucește peste mine, ca să Te văd măcar cât de puțin. Hristoase, că de acum nu Te voi mai vedea, că mulțimea dracilor fără de veste a venit asupra mea și întunericul faptelor mele celor de rușine m-a acoperit". Din străfundul sufletului păcătos țâșnesc în această clipă toate amintirile faptelor păcătoase, întreaga conștiință a patimilor sale, demonii care l-au stăpânit întunecându-l de tot.

De o prezență a lui Hristos îndreptată spre cel ce va fi trimis în iad, dar ca o prezență distantă, nedescoperită, vorbește Biserica și într-o altă cântare ce o pune în gura sufletului la ieșirea lui din trup: "Acum suspinați pentru mine, ticălosul, toate marginile pământului și împreună lacrimați, că a venit răspuns cumplit de Sus, să se lege mîi-

69. Ed. Theotoke, *Cuv. 84*, p. 480-481.

nile și picioarele mele și să mă lepede afară". În cuvinte asemănătoare spune și Simeon Metafrastul⁷⁰: "Când nu va mai fi cine să te ajute, se va auzi glas de Sus: Să se ia necredinciosul ca să nu vadă slava Domnului. Îngerii strălucitori și dumnezeiești te vor părăsi în mâna demonilor răi și pizmași, spre bucuria lor, plecând triști și îndoliați de la tine". Suflul se simte părăsit de orice ajutor bun de Sus.

Totuși, Sfântul Simeon Noul Teolog, după ce repetă că celor păcătoși nu le este accesibil harul dumnezeiesc, spune că Domnul li Se va arăta "ca un foc nu cu totul spiritual, ci în chip netrupesc în trup (ἄσωματός ἐν σώματι)"⁷¹. E o arătare lipsită de har, o arătare ca foc, o arătare lipsită de intimitate, o arătare distantă; distantă nu fizic, ci spiritual, iar în aceasta se simte mai mult focul, decât Persoana lui Hristos. În foc e simțită totuși Persoana, dar ca distanță, ca voind să rămână în afara relației, o arătare ce arde.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice că orice om care are harul lui Hristos este speriat, la plecarea sufletului lui din trup, că nu va vedea pe Hristos, căci deși L-a avut pe Hristos în sine în viața pământească, nu L-a putut avea întreg. "Deci Te rog, Stăpâne, Te implor, acordă-mi mila aceasta, ca, pentru mine în ziua când sufletul meu va ieși din trupul meu, să pot cu o simplă suflare să acopăr de rușine pe toți cei ce vor veni să mă atace pe mine, sluga Ta, și să pot trece fără vătămare acest pas, ocrotit de lumina Duhului Tău, și să vin în fața judecății Tale având în mine, Hristoase, harul dumnezeiesc pentru a mă curăța de orice rușine". De cei ce nu vor avea harul Duhului însă zice: "Cine va îndrăzni să apară înaintea Ta, dacă nu e îmbrăcat în harul Tău, dacă nu-l posedă în el și nu e luminat de el? Cum un om, oricare ar fi el, va putea să contemple slava Ta de nesuportat? Cum va putea ridica omul ochii spre sla-

70. În scrierea *Katanyxis*, edit. de Paisie Monahul, Atena, 1875, p. 377.

71. "Cuv. etic,X", în *Traités théol. et éthiques*, vol. II, p. 268-271.

va Ta? Care dintre noi va putea vreodată să vadă, cât de puțin, prin propria sa putere sau prin eforturile sale, pe Hristos, dacă nu se dă neputinței naturii noastre tăria, forța, puterea, dacă nu-l face El însuși capabil să contemple slava Lui dumnezeiască? Altfel nici un om nu va putea și nu va avea puterea să contemple pe Domnul venind întru slavă. Astfel cei nedrepti vor fi despărțiți de cei drepti și păcătoșii vor fi înghițiți în întunericul lor, toți acei care nu au încă de aici în ei lumina"⁷².

Privarea de comuniunea cu Hristos a celor ce merg la iad, ei o socotesc când ca provenind numai din patimile lor egoiste, când ca provenind din neîndurarea Lui. E propriu celor ce sunt scufundați în vreo patimă din care nu pot ieși, să caute vina în altcineva, nu în ei, și, în ultimă analiză, în Dumnezeu, deși din adâncul unui rest de conștiință țâșnește câteodată și gândul vinovăției lor. "Cât despre ceilalți (care nu M-au recunoscut), Eu nu i-am cunoscut și ei nu M-au cunoscut și de aceea Mă numesc aspru și nemilos; fiii nedreptății Mă socotesc nedrept"⁷³. Astfel, expresia ce o folosim pentru Hristos, "înfricoșătorul Judecător", își are cauza în subiectivitatea noastră vinovată.

Dacă nefericirea celor din iad înseamnă permanentizarea unei atitudini negative a lor față de Hristos, a refuzului de intrare în comuniune cu El în cursul vieții pământești, a refuzului de a merge spre ținta omului desăvârșit pe care l-a realizat Hristos, ca model și ca focar de atracție, fericierea celor din rai este încoronarea comuniunii cu Hristos, a trăirii cu El, a împlinirii lor treptate de umanitatea lui Hristos în cursul vieții pământești.

Criteriul după care se va definitiva soarta veșnică va fi efortul sau lipsa efortului nostru de a ne apropia de El, spre

72. "Hymne XLII", în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, (Sources Chrétiennes), tome III, ed. Joh. Koder, Paris, 1973, p. 47.

73. "Hymne XLIII", în *op. cit.*, p. 58.

umanitatea desăvârșită realizată de Hristos-omul. Criteriul acesta nu-l ia deci Hristos din afară, ci El însuși este acest criteriu. El e norma judecării și El e cel ce aplică această normă, căci El singur a realizat-o ca model și o cunoaște din Sine în mod desăvârșit. Mai mult, El nu e numai criteriul și *Judecătorul*, ci și cununa cu care, ca Judecător, răsplătește pe cei ce s-au silit să se ridice spre nivelul Lui de om, împlinindu-i prin desăvârșirea umanității Sale.

De aceea toată judecata s-a dat lui Iisus Hristos. Dacă se poate vorbi de un drept câștigat de El de a exercita această calitate, aceasta trebuie înțeleasă în sensul că, prin asumarea și ridicarea umanității noastre la calitatea noastră exemplară, prin Cruce, prin Învierea și Înălțarea Lui, a ridicat în Sine pârğa umanității acolo unde trebuie să fie, și prin sălășluirea Lui în cei ce cred le-a dat ajutorul de a muri și ei omului vechi și de a deveni vii în veci prin virtuți, făcând totul ca oamenii să ajungă la culmea umanizării unde este El. Pe de altă parte însă, El are acest drept pentru că numai în El această umanizare și-a putut ajunge de fapt culmea ei eternă. El e Judecător în calitate de călăuzitor și sprijinitor pe calea umanizării, în calitate de țintă și încoronare a ei, în acela în care această înaintare a avut loc. El e calea și viața, sprijinitorul și cununa noastră.

Cinstea aceasta dată Lui e în același timp cinstea dată omului; slăvinduo-L pe El ca judecător suprem, ca for decisiv al sorții noastre eterne, cinștim pe unul dintre noi, cinștim drept criteriu suprem nivelul atins de umanitate, în El și prin El, de toți cei ce Îl slăvim. Suntem judecați, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem și noi acolo și care ne împărtășește prin judecată de nivelul la care a ajuns El, dacă am dat și din partea noastră colaborarea cu El pentru a ajunge acolo. În El vor avea fericirea nu numai oamenii, ci și îngerii, precum vor avea nefericirea toți cei ce nu-L vor recunoaște. În sensul acesta, al conformării sau neconformării cu El drept cri-

teriu al sorții noastre, trebuie să înțelegem cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Pentru aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat pe El și L-a dăruit Lui numele care este mai presus de orice nume, ca întru numele Lui tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt, și toată limba să mărturisească că Domn este Iisus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl" (Filip. 2, 9-11). Această slavă a Lui este păstrată spre moștenire sfinților, adică celor ce cred în El și se străduiesc cu puterea Lui, care este în ei, să se facă asemenea Lui (Ef. 1, 18).

Judecata lui Hristos – sau încoronarea pentru vecie cu mărirea Lui a celor ce au colaborat cu puterea Lui sălășluită în ei, și lipsirea de această încoronare a celor ce nu L-au primit, având astfel ca urmare participarea sau neparticiparea la desăvârșirea umanității Lui – e o pârghie importantă la susținerea înaintării umanității spre desăvârșirea ei în interiorul absolutului dumnezeiesc.

Cu alte cuvinte, această judecată face din umanitatea desăvârșită a lui Hristos, înrădăcinată în absolutul divin, pârghia fermă a progresului nostru spre adevărata desăvârșire în umanitate. Judecata lui Hristos înseamnă că există o deosebire între o ordine a valorilor cu însemnătate absolută și dezordinea nonvalorilor, sau părutelor valori, și că valorile absolute sunt cele ce duc la umanitatea deplină care este în Dumnezeu făcut El însuși om și că se poate trăi în această ordine și ajunge în raiul realității lor desăvârșite.

Fără o asemenea judecată, generațiile de oameni sunt destinate sau să se prăbușească succesiv în neant, sau să evolueze, cu căderi și ridicări, sau numai cu înaintări în planul relativului, care, prin monotonia lui veșnică, va sfârși prin a se descoperi că nu e departe de iad, mai ales că un progres în spiritul lipsit de trup mai are și dezavantajul că nu poate satisface dorințele – fie și trecătoare – pe care le poate satisface în trup. În afară de judecata lui Hristos nu e decât iadul; judecata Lui dă ocazia celor ce o admit să

scape de neființă sau de iad. Adică: sau există Hristos și o judecată a Lui, și atunci scapă de neființă sau de iad măcar cei ce cred în El, sau nu există, și atunci tot ce e persoană e condamnat pieirii sau iadului etern, echivalent cu lipsa oricărui sens. Ba, pe baza Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Ioan Damaschin, conștiința, fie cât de întreruptă și mereu contestată de ei, că sunt în iad în baza unei judecăți a lui Hristos, dă și existenței celor din iad o frântură de sens, care o face superioară inexistenței sau unei veșnice evoluții în relativitate.

Noi nu putem trăi fără a ne ști în legătură cu un criteriu absolut, care nu poate fi decât Persoana supremă a lui Dumnezeu, devenită pe de o parte accesibilă, în Hristos-Omul, pe de alta, rămasă desăvârșită în iubirea Ei. Criteriul după care se definitivează soarta oamenilor e simultan umanitatea desăvârșită și absolutul Persoanei divine, sau umanitatea desăvârșită, devenită și eternizată astfel, pentru că se află în sânul Persoanei dumnezeiești eterne.

Fericirea la care merg cei care au avut pe Hristos în ei, fiind deplinătatea descoperită a comuniunii cu El, e pe de o parte un plus incomensurabil, pe de alta, o continuare a comuniunii din cursul vieții pământești. Nimeni ca Sfântul Simeon Noul Teolog nu a insistat mai mult asupra acestui fapt. Dar și el ca și toți Părinții văd măreția stării de după moarte așa de înaltă, că nu fac o deosebire clară între ea și cea de după înviere. "Căci la credincioși venirea Domnului s-a produs deja și se produce fără încetare, cum s-a produs la toți cei ce voiesc... și nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viața prezentă și apoi în cea viitoare. Deși aici într-un fel mai obscur și acolo mai desăvârșit, totuși credincioșii văd și primesc, încă de aici, pârga tuturor celor de acolo. Ei nu primesc totul de aici, nici nu rămân aici nepărtași și fără gustarea bunătăților de acolo, nădăjduind să ia totul acolo. Dar fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte și înviere și nestricăciunea și viața veșnică, ne

facem încă de aici în chip neîndoielnic părtași ai bunătăților viitoare, adică incoruptibili și nemuritori și fii ai lui Dumnezeu și fii ai luminii și moștenitori ai Împărăției cerurilor, având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (Lc. 17, 21). Căci toate acestea le primim de acum în simțirea și cunoștința sufletului, dacă nu suntem necercați în credință, sau lipsiți de lucrarea poruncilor. Dar nu le avem încă trupește, ci trupul îl purtăm coruptibil încă, așa ca Hristos și Dumnezeu înainte de Înviere. Și având sufletul încă îmbrăcat și legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind oceanul negrăit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui și de aceea spunem că privim acum în oglindă și ghicitură (1 Cor. 13, 12). Dar ne vedem pe noi duhovnicește asemenea Celui văzut de noi și ne vedem pe noi în viața aceasta. Iar după înviere, vom avea și trupul duhovnicesc. Căci așa cum El însuși l-a înviat pe acesta din mormânt, așa îl vom primi și noi, duhovnicesc. Cei ce ne vom asemăna cu El, ne vom asemăna mai întâi sufletește, apoi, înviați, și trupește, adică vom fi asemenea Lui oameni prin fire și dumnezei prin har, precum și El este Dumnezeu prin fire și S-a făcut om prin bunătate⁷⁴.

Cei ce vor fi la fericire vor fi aproape de Hristos, aproape nu fizic, ci sufletește, de "duhurile dreptilor celor desăvârșiți", aproape de zecile de mii de îngeri (Evr. 12, 22-23), în mulțimea celor ce stau înaintea tronului și înaintea Mielului, îmbrăcați în haine albe, sau răspândind numai puritate, și având în mână ramurile de finic ale veșniciei, slăvind pe Mielul, cu conștiința deplină că de la El este mântuirea, că din blândețea și viața Lui au viață (Apoc. 5, 9-11). Ei vor fi în "curțile Domnului", "în dulceața raiului", în "corturile dreptilor", tot atâtea expresii ale comuniunii cu Hristos și cu toți cei în Hristos.

74. "Cuv. etic.X", în *Traité théol. et éthiques*, vol. II, p. 310-312.

Biserica se roagă lui Dumnezeu pentru cel decedat: "între odihna Ta, odihnește, Doamne, și sufletul robului Tău, unde toți sfinții Tăi se odihnesc". E odihna în infinitatea iubirii lui Hristos, spre care năzuiește mișcarea celui ce crede în El. Ea e "viața cea fericită". Propriu-zis Hristos e "odihna și viața" sufletului. În Hristos, omul își regăsește starea lui de curăție și comuniune de la început, sau dezvoltarea chipului în asemănare, care e actualizarea umanității depline în Dumnezeu. Toate faptele mântuitoare ale lui Hristos sunt pomenite în cântările de la înmormântare ca fapte al căror rod mântuitor e cerut să se împărtășească și celui decedat. E pomenită întruparea, ca să se invoce iubirea de oameni a lui Hristos: Învierea prin care a biruit moartea noastră.

Dar aceste bunătăți nu se dau ca sigure pentru cel decedat. Ci în toate cântările se cere iertarea lui Hristos pentru el, căci nu este om care să fi trăit și să nu fi păcătuit; numai prin iertarea pe care o va rosti judecata lui Hristos, se va împărtăși cel ce pleacă din această viață de viața cea fericită. De aceea toată slujba înmormântării nu e declarativă, ci rugătoare. Prin aceasta, judecata lui Hristos nu e numai o încoronare a celor ce au viețuit în El cu cununa deplinei comuniuni cu El și o constatare a neputinței celorlalți pentru această comuniune, ci și un prilej de manifestare a milei lui Hristos pentru păcatele pe care nu se poate ca un om să nu le fi săvârșit. Toate rugăciunile și cântările de la înmormântare se bazează pe această credință în puterea ce o are Hristos de a ierta la judecată păcatele și pe încredințarea în mila Lui. Judecata lui Hristos nu constă numai într-o constatare pasivă a împărțirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci și într-un act de putere de a ierta păcatele.

Fără îndoială, în primul rând El ține seama de calitatea sau de dispoziția fundamentală intrinsecă pe care și-au câștigat-o sufletele în viața pământească, dar această dis-

poziție este adesea atât de plină de ambiguități, atât de amestecată cu elemente impure, cu slăbiciuni, că dă destul spațiu deciziei lui Hristos de a se manifesta. Poate că Hristos dă totdeauna o decizie favorabilă unde știe că prin ea poate face destul de clară în sens bun dispoziția sufletului. Ea e adeseori creatoare de dispoziție hotărât bună și Hristos singur știe când aceasta poate avea loc prin judecata Lui favorabilă.

E de remarcat însă că, pe când Sfinții Părinți fac dependentă judecata lui Hristos de faptele din viață ale oamenilor, rugăciunile și cântările înmormântării – mișcate de mila pentru cel ce pleacă și de înțelegerea smerită a slăbiciunii omenești – pun accentul aproape numai pe iertarea lui Hristos. O fac aceasta pentru a-și afirma nădejdea că Hristos va face uz de mila Lui în iertarea celui decedat.

Desigur, atât insistența pe care o pun Părinții bisericești pe conformarea cu Hristos a vieții creștinilor pentru ca să obțină mântuirea, cât și nădejdea ce o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ține pe creștin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da și nădejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viață de virtute, nicio dată nu poate ajunge la o stare lipsită total de păcate – și dacă ar pretinde aceasta ar greși –, și oricât ar greși, el poate să speră în mila lui Dumnezeu, dacă se căiește.

Îndemnurile spre virtute, cu argumentul că de ea depinde mântuirea, se adresează omului cât el trăiește; rugăciunile de iertare a păcatelor se fac pentru cel ce nu mai poate face nimic și în conștiința că nimeni n-a putut să împlinească în așa fel poruncile Domnului, încât să-i vină mântuirea ca un drept meritat. Biserica face operă de pedagogie, dar și de mângâiere. Ea are temeuri pentru amândouă: Hristos a iertat pe tâlharul de pe cruce, care s-a pocăit, dar a și îndemnat, în Predica de pe Munte, în cea

despre Judecata din urmă și cu alte ocazii, la fapte de iubire. Între faptul că Hristos decide soarta sufletului după starea lui și iertarea lui, dacă se căiește, nu e o contradicție, căci în amândouă acestea Hristos stă cu brațele deschise pentru cel ce vrea să intre în comuniune cu El, fie că unul s-a pregătit pentru aceasta toată viața, fie că altul s-a trezit la dorința ei prin pocăința de la sfârșit.

De altfel, nici la Sfinții Părinți nu lipsește cu totul accentul pus pe valoarea căinței sufletului înainte de moarte, ca să nu mai vorbim de insistența cu care accentuează importanța pocăinței în cursul întregii vieți. Astfel, în general, ei fac dependentă fericirea de faptele bune și curate, de virtuțile care, ca fapte bune și curate repetate, se înscriu în suflet ca deprinderi, ca trăsături ale chipului asemănător cu al lui Hristos, ca deschideri permanente ale sufletului spre comuniunea cu Hristos și cu semenii, dar și de pocăința în cursul întregii vieți, sau măcar la sfârșitul vieții, care omoară omul vechi, învârtos, al păcatului, al egoismului, născându-l pe cel nou, al comuniunii cu Hristos. După Sfântul Ioan Damaschin, decisiv este în ce dispoziție iese sufletul din viață: introvertit în egoismul plăcerilor și al orgoliului său, sau deschis dorinței hotărâte spre comuniunea cu Hristos, cu convingerea că numai în El este fericirea. De aceea, căința de la sfârșitul vieții, ca dorință a comuniunii cu Hristos, aduce mântuirea, precum, invers, căderea de la comuniunea cu Hristos, prin păcate hotărâte împotriva Lui, aduce pieirea celui ce toată viața s-a străduit pentru virtute: "După moarte nu mai e schimbare, nu pentru că Dumnezeu nu ar primi căința. Căci El nu Se poate nega pe Sine, nici nu poate renunța la milă. Dar sufletul nu se mai schimbă. De aceea, chiar dacă ar face cineva dreptățile și, întorcându-se, păcătuiește și iese din viață dorind păcatul, va muri în păcat. La fel și păcătosul, de se va căi și va muri în căința lui, nu se vor mai pomeni păcatele lui"⁷⁵.

75. *Dialogus contra Manichaeos*, P. G. 94, col. 1373.

Pocăința, dacă e puternică, produce înmuierea stării de pietrificare a sufletului, înmuierea pământului uscat, punându-l în stare de rodire; topește starea înghețată a apelor râului care e sufletul nostru, făcându-l să curgă, să adape pe toți cei ce se apropie de el să redevină vii și să dea viață. De aceea toate cărțile ascetice leagă căința de lacrimi, care sunt semnul înmuierii ființei. Simeon Metafrastul spune că în căință se cuprinde tot ce vrea Mântuitorul, de ea e condiționată Împărăția cerurilor: "Toată varietatea poruncilor dumnezeiești se cuprinde în aceasta". "Vezi, suflete, câte poate face căința?". De aceea cea mai mare luptă a demonilor este împotriva ei⁷⁶. Ei folosesc împotriva acesteia armele disperării și mândriei. În căință e elasticitate, e viață, e tinerețe sufletească. În lipsa de căință e moarte. Cine iese împietrit sau "mort" din viața pământească, împietrit va fi în veci. Mișcarea în el va fi o mișcare prin care se roade el însuși pe sine interior; el își va fi viermele său neadormit.

Atitudinea care cere cultivarea virtuților toată viața și cea care își pune nădejdea în iertarea lui Hristos se pot concilia în sfatul ca omul să se silească cât poate să urmeze lui Hristos în cursul întregii vieți; dar pentru tot ce n-a împlinit din slăbiciunea legată inevitabil de ființa omească, să nu dispere, ci să se pocăiască și să ceară iertare. Dar se întâmplă și cazuri când un om, necomportându-se astfel, se trezește la sfârșitul vieții la o căință care-l umple sufletul de o încredere în Hristos și de o dragoste față de El, mai mult decât și l-a umplut cineva prin toată "dreptatea" cultivată în cursul întregii vieți. Desigur, aceasta nu înseamnă că omul trebuie să prelungească în mod conștient viețuirea sa în păcate, cu gândul că va îndrepta totul prin căința de la sfârșit. Căci aceasta poate crea o obiș-

76. *Op. cit.*, "Cuv. despre pocăință", p. 353 urm.

nuință de ușurătate, la fel de învârtosată în sufletul lui ca și încrederea în dreptatea proprie⁷⁷.

În orice caz rugăciunile și cântările de iertare pentru cel decedat presupun o căință a aceluia măcar în ultimele clipe ale vieții lui, o ieșire a sufletului din trup în stare de căință, pe care credem că o continuă și după moarte. De

77. După Simeon Metafrastul, oferta și porunca clipei de a face un bine în ea, e un apel al lui Dumnezeu, Care vrea să se valorifice orice clipă istorică. Dimpotrivă, gândul amânării este trimis de un demon, ca să facă pe om să se sustragă de sub chemarea lui Dumnezeu. Demonul face astfel pe om să se obișnuiască cu amânarea continuă a trecerii la faptă, paralizând până la urmă voința lui și făcându-l nesimțitor la ape-lurile lui Dumnezeu. Demonul îngăduie bune intenții, ca să-l amăgească pe om că nu e rău de tot. "Iadul e pavat cu bune intenții". Despre neputința ce se introduce prin aceasta în suflet a vorbit și Kierkegaard în scrierea *Einübung im Christentum*. Acest demon te face să-ți scuzi și ratarea întregii vieți cu gândul reîncarnărilor viitoare. Gândul amânării e o ispită de a nu face acum efortul ce ți se cere. E o amăgire perfidă că nu refuzăm în principiu să facem un bine, dar îl vom face mâine, ca în fond să nu-l mai facem niciodată, dar să ne amăgim inereu că îl vom face. Nu numai binele ce ți se cere azi nu-l vei mai putea face mâine, căci mâine nu va mai fi în fața ta omul care avea lipsă de acel bine, ci te vei obișnui să amâni continuu săvârșirea oricărui bine. Simeon Metafrastul zice: "Domnul îți spune: "azi de veți auzi glasul Meu, să nu învârtosați inima voastră", de aceea sârguiește-te spre glasul Mântuitorului și să nu amâni pe mâine. Căci acestea ți le sfătuiește dușmanul, aflându-te ascultător" (Op. cit., Cuv. 28, p. 345).

Iar Sfântul Chiril al Alexandriei zice: "Cei ce zic: să păcătuim la tinerețe și ne vom pocăi la bătrânețe, se supun bății de joc a demonilor, sunt luați în răs de ei și, păcătuind cu voia, nu se vor învrednici de pocăință... Căci cei ce zic: Azi să păcătuim, și mâine să ne pocăim, s-au făcut deșerți în gândurile lor și s-a întunecat inima lor neînțeleaptă și au pierdut ziua de azi, corupându-și și murdărindu-și trupul, întinându-și sufletul, întunecându-și mintea, tulburându-și înțelegerea și înnoirindu-și conștiința; iar de mâine au fost lipsiți... Și nu pot să se căiască din suflet pentru păcatele trecute, nici să îndrepte faptele viitoare. Cei ce nu caută cele pierdute, nu le mai pot ține nici pe cele ce le mai au" (Cuv. 14, *Despre ieșirea sufletului și despre A Doua Venire a Domnului*, P. G. 77, col. 1088).

aceea, între aceste rugăciuni și cântări pe care le fac cei de față, unele se fac în numele celui decedat, sau, în aceeași cântare, subiectul este când decedatul, când obștea cea de față. Mai ales rugăciunile de la ieșirea sufletului se fac în numele celui decedat, exprimând căința lui din clipele imediat anterioare ieșirii sufletului.

4. Martorii, acuzatorii și apărătorii de la judecata particulară

Isus Hristos are nevoie de martori la judecata sufletului, nu pentru că nu ar cunoaște singur tot adevărul în privința lui. Dar El nu vrea să rămână nici un dubiu despre dreptatea judecării Sale, în cei interesați de soarta sufletului respectiv.

Primul martor este conștiința omului judecat. Niciodată omul nu este atât de mult față în față cu conștiința sa, ca atunci. Nici un prieten nu-l va putea mângâia fără temei în conștiința sa. Aceasta nu înseamnă, în cazul celor osândiți la necomuniunea veșnică cu Hristos, decât recunoașterea din partea lor că de fapt nu sunt capabili de comuniune cu Hristos și cu semenii. Încolo, ei rămân într-un anumit fel revoltați de faptul că această necomuniune are ca urmare o nefericire, pentru că rămân într-o neînțelegere a legăturii dintre necomuniune și nefericire. Pe de altă parte, într-un mod paradoxal, ei își dau totuși seama că nefericirea lor se datorește necomuniunii; dar nu pot ieși din starea de a o refuza.

De aceea, într-un fel conștiința îi osândește și starea în care se află este o stare de chin. Pentru lipsa de comuniune și pentru faptele contrare ei, conștiința îi osândește și îi chinuie într-un anumit grad și în timpul vieții pământești. Dar starea aceasta mai era acoperită de anumite comunicări și de plăcerile de suprafață. Pe când starea de necomuniune, deci și chinul ei, devenind totale din momentul morții, din acel moment ele se fac deplin evidente și pen-

tru conștiință. Un scriitor din Filocalie, Teognost, spune: "Luptă-te să iei arvuna mântuirii în chip ascuns înlăuntrul inimii tale, cu o siguranță neîndoielnică, așa ca în vremea ieșirii să nu afli tulburare și spaimă neașteptată. Și ai luat-o atunci când nu mai ai inima osândindu-te și conștiința înțepându-te pentru supărări... și când primești cu bucurie și cu inimă pregătită moartea cea înfricoșătoare de care fug mulți"⁷⁸.

Însuși faptul că sufletul se va vedea neprimut în vreo comuniune va pune în fața conștiinței lui, într-un mod mai vădit, propria incapacitate pentru ea; incapacitate de care își dă seama că el însuși și-a creat-o. Deci judecata lui Hristos nu e despărțită de judecata propriei conștiințe. Toate vor ieși la suprafața conștiinței și se vor face evidente în mod neîndoielnic în acel moment critic de trecere din viața aceasta, încât el va recunoaște deplin că nu s-a făcut vrednic de comuniune⁷⁹. Nenorocirea cea mai mare este însă că, în același timp, va vedea că obișnuința necomuniunii ce și-a creat-o e atât de învățată, încât nici acum n-o mai poate înmuia. El nu va fi convins nici acum că Hristos

78. *Despre făptuire, contemplație și preoție*, cap. 33, în Filoc. rom., vol. II, p. 260-261.

79. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Nu are nevoie de nici un acuzator, de nici un martor, de nici o dovadă, de nici o demonstrație Judecătorul acela. Ci câte am făcut și am vorbit și am hotărât le aduce în fața ochilor celor ce am greșit. Nimeni nu ne va asista și nu ne va scăpa de osândă, nici tată, nici mamă, nici fiu, nici fiică, nici altă rudenie, nici vecin, nici prieten, nici apărător, nici un dar de bani, nici mulțimea bogăției, nici mărirea puterii, ci toate acestea se vor scutura ca o cenușă în praf și cel judecat va aștepta singur sentința care îl eliberează sau îl osândește, potrivit celor săvârșite de el. Vai, vai, conștiința mă va da de gol și Scriptura va striga și mă va învăța... O, Dumnezeuule, adevărate sunt faptele Tale și dreaptă e judecata Ta și drepte sunt căile Tale... Dreaptă e judecata lui Dumnezeu. Am fost chemat, și n-am ascultat; învățat am fost, și n-am dat atenție, muștrat am fost, și am răs" (*Cuv. cit.*, col. 1071-1073).

există cu adevărat ca nesfârșit izvor de iubire și că de El depinde fericirea sa, o dată ce nu poate comunica cu El.

Scrierile duhovnicești vorbesc mult de prezența demonilor și a îngerilor în momentul judecății sau înainte de sentința ei. *Demonii aduc în față faptele rele ale celui decedat, îngerii, pe cele bune.* Demonii apar în fața conștiinței sensibilizate a celui decedat, ca să-l chinuiască în cazul când prin faptele sale s-a înfundat în incapacitatea de comuniune cu Hristos, sau să-l facă să aștepte cu răsuflarea oprită mântuirea sa de la Hristos, adică să recurgă la mila Lui. Pentru aceasta aducerea faptelor lui necuvenite la conștiință e prilejul unei ultime purificări prin pocăință.

Demonii sunt nu atât martori, cât acuzatori amarnici, exagerând greșelile făcute de cel decedat, dacă ele nu sunt de tot mari și simt că acesta ar putea să le scape. Dar tocmai prin aceasta, mărinț temerea acestuia, îl fac să-și îndrepte nădejdea lui întreagă spre Hristos. Deci, dintr-un punct de vedere, rezultatul acuzării lor se întoarce spre bine. Căci ei sunt alungați repede, din jurul sufletului care își pune nădejdea în Hristos, de către îngerii buni care îi întăresc conștiința și îi dau curaj⁸⁰. Demonii fac aceasta în

80. Scriitorii din Filocalie descriu astfel această lucrare a demonilor la ieșirea sufletului: "Când sufletul iese din trup, vrăjmașul dă năvală asupra lui, războindu-l și ocărându-l cu îndrăzneală și făcându-se însoțitor amarnic și înfricoșător al lui pentru cele ce a greșit. Dar atunci se poate vedea cum sufletul iubitor de Dumnezeu și preacredincios, chiar dacă a fost mai înainte adeseori rănit de păcate, nu se sperie de năvălirile și amenințările aceluia, ci se întărește și mai mult întru Domnul și zboară plin de bucurie, înconjurat de sfințele Puteri care îl conduc și, înconjurat ca de un zid de luminile credinței, strigă cu mai multă îndrăzneală duhului viclean: "Ce este mie și ție, înstrăinatule de Dumnezeu? Nu ai stăpânire peste mine, căci Hristos, Fiul lui Dumnezeu, are stăpânire peste mine și peste toți. Lui l-am păcătuit, Lui Îi vom răspunde, având cinstita Lui cruce zălog al milostivirii Lui față de noi și al mântuirii de la El". Alungând astfel de la sine duhurile însingurării, care nu se unesc în iubire cu el, ci îl împing din afară în pustiul singurătății, sufle-

baza faptului că rețin cu grijă și cu lăcomie toate faptele și gândurile rele ale oamenilor pe care îi ispitesc, și le urmăresc din *văzduhul* pe care-l umplu în chip nevăzut, după cuvântul Apostolului Pavel (Ef. 6, 12; 2, 2). Căci așa cum nu e un gol material în creație, așa nu e nici un punct gol de forțe spirituale sau de acțiunea lor, fie că acestea sunt bune, fie că sunt rele. Demonii nu sunt nici în planul trascendenței divine, nici în realitatea umană și materială, ci între ele.

Demonii caută în acest plan intermediar să ne scoată din realitatea noastră concretă, dar în același timp și să ne împiedice să ne unim cu cea dumnezeiască. Ei sunt creatori de confuzii, prin construcții ireale și dezordonate, minci-noase; sunt ispititorii noștri, prin lumea fantasmagorică a unor chipuri făcute atractive sau repulsive în mod exagerat, sau a unor abstracții înșelătoare. Ei încearcă să ne scoată din starea de trezvie, amăgindu-ne cu imagini atrăgătoare, cu visuri și cu speranțe fără acoperire, antrenându-ne în acțiuni nebunești. Fără să dezvăluie adâncimea tainică, dar reală, a lucrurilor și rezultatele bune, dar greu de obținut, ale străduințelor noastre, îmbracă lucrurile și persoanele în superficiale frumuseți ispititoare sau în urăciuni antipatice exagerate și promet succese ușoare acțiunilor noastre necugetate și temerare. Ne atrag în planul "văzduhului" inconsistent, nestatornic, fantasmagoric, ca să ieșim din realitatea solidă și din culoarele strâmte ale sușurilor

tul doritor de comuniunea cu Hristos și ajutat la aceasta de apropierea iubitoare a îngerilor buni, continuă: "Iar tu fugi departe de mine, pierzătorule, căci nimic nu este ție și slujitorilor lui Hristos". Zicând sufletul acestea cu îndrăzneală, diavolul întoarce spatele tânguindu-se cu glas mare, neputând să stea împotriva numelui lui Hristos. Iar sufletul aflându-se deasupra, zboară asupra vrăjmașului, pălmuindu-l ca pasărea oxipterix (repede zburătoare) pe corb. După aceasta, e dus cu veselie de dumnezeieștii îngeri la locurile hotărâte lui" (Ioan Carpatiul, *Una sută capete de mângâiere*, cap. 25, Filoc. rom. IV, p. 271-272. Vezi și Isichie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, cap. 147, Filoc. rom. IV, p. 71; Teognost, *op. cit.*, cap. 26, Filoc. rom. II, p. 258).

obositoare spre binele adevărat, care este comuniunea cu Dumnezeu, ca persoană supremă, și cu semenii. Sunt dușmanii seriozității și ai responsabilității, amăgindu-ne cu tot ce este plăcere, distracție și succes ușor și gândire superficială. Sunt conducătorii noștri nevăzuți, pe lunecuşul ușor al căderilor din umanitatea care se menține și se dezvoltă prin trezvie și oboseală neîncetată. Precum au căzut ei din adevărata înălțime de îngeri, așa urmăresc să ne coboare și pe noi din adevărata umanitate, sau să ne împiedice să o realizăm, zădărniciind mărețul plan – al creației – al lui Dumnezeu și al mântuirii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "În toate și înainte de toate să ne aducem aminte de moarte și de înfricoșătoarea ieșire a sufletului din trup; și cum îl vor întâmpina în văzduhul acesta începătorii și puterile întunericului, trăgându-l și sfârtecându-l (sporind în el toate contradicțiile și nesiguranțele, *n.n.*), flecare pe măsura familiarității dobândite față de el, ca o afecțiune prin mijlocirea patimii"⁸¹. Tot Sfântul Maxim mai zice: "La toate acestea să luăm seama cu grijă, cum umblăm și ce hotărâm cu privire la noi înșine, cunoscând că mulți martori nevăzuți asistă la cele ce facem și gândim, neprivind numai la ceea ce se vede, ci privind chiar în suflete, descoperind ceea ce se ascunde în inimă. Căci cu adevărat multe cete de puteri îngerești ne înconjoară de pretutindeni, scriind cu exactitate cele ce se fac, se spun și se cugetă de către noi, până la cel mai simplu gând, spre vădirea lui în ziua cea înfricoșătoare"⁸². În altă parte, tot el ne îndeamnă să avem ca ajutor în ocolirea celor rele "gândul cercetării înfricoșătoare a sufletului ce o vor face duhurile rele în văzduhul acesta"⁸³.

Sufletele celor ce n-au ieșit din trup căindu-se, demonii le adâncesc și mai mult în această confuzie unită cu încă-

81. *Ep. 24 către Constantin Sachelarul*, P. G. 91, col. 612.

82. *Ep. de indemn către Gheorghie, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 382.

83. *Ep. 24 către Constantin Sachelarul*, P. G. 91, col. 484.

pățănarea, în întunericul pseudorealității și al necunoașterii clare de ele însele, făcându-le să înainteze în starea de împrăștiere superficială în care au trăit. Iadul s-ar putea să nu fie decât ultima accentuare a acestui "văzduh" spiritual inconsistent, care nu e nici lumea reală, ca punct de reazem pentru orice acțiune serioasă și conștientă, nici "cerul" valorilor supreme la care ea trebuie ridicată. Demonii nu pot duce "în cer" aceste suflete, pentru că nici ei, nici ele n-au intrare acolo. Răutatea și ușurătatea lor îi duce, pe cei ce i-au ascultat în viață, la această pseudoexistență, trecându-i dintr-un plan inconsistent și fantasmagoric în altul, și mai inconsistent, dar într-o continuitate cu el. Aceste două planuri apar legate monoton unul de altul, așa cum sunt legate un act finit și un act infinit ale unor coșmaruri absurde, chinuitoare și plictisitoare. Dar de coșmarurile iadului nu se mai poate scăpa nici prin nevoie, nici prin sinucidere, din lipsa trupului, adică din cauza unui trup incoruptibil după înviere. Este o incoruptibilitate a unor coșmaruri ce nu pot fi risipite, pentru că nu se mai poate ieși într-o realitate consistentă. Dacă iadul este numit adeseori de scrierile duhovnicești "pământ întunecos și tenebros", "pământ al întunericului veșnic"⁸⁴, aceasta poate să însemne permanentizarea viețuirii în acest caleidoscop haotic de chipuri inconsistente și lipsite de sens, în care s-au obișnuit cei ce merg în iad să trăiască prin egoismul lor de pe pământ și din care nu există puțință de ieșire. În acest sens poate fi înțeleasă credința că muribunzii văd într-o clipă fulgerătoare toate relele făcute de ei în cursul vieții, fapt care le tulbură și le înspăimântă privirea, căci prin toate aceste chipuri se fac transparente și duhurile care i-au atras spre ele. Iadul ar fi permanentizarea și accentuarea maximă a acestei vederi.

84. Sf. Simeon Metafrastul, *op. cit.*, p. 544.

Sfântul Simeon Metafrastul spune că duhurile rele apar în fața sufletului păcătos încă înainte de ieșirea din trup, iar judecata lui Dumnezeu asupra lui se rostește încă de atunci, dacă nu vrea să se pocăiască. Sensibilizarea sufletului s-a accentuat pe măsura slăbirii legăturii lui cu trupul, fie într-o direcție, fie în alta. Cel rău începe de acum să-și trăiască singurătatea, în fața dușmăniei acestor duhuri, precum cel bun începe să simtă mult mai accentuat prezența îngerilor și a lui Dumnezeu. "Nu este atunci cine să te izbăvească din necazul și nevoia aceasta; nu este cine să te ajute: nu tată, nu mamă, nu frate, nu prieten, căci nimeni nu vede acestea, decât tu singur. Numai ție ți se vor arăta". Duhurile îl vor lua, îl vor lovi, vor râde de el, căpeteniile diferitelor forme de chinuri se vor certa între ele în ce loc de chinuri să-l ducă, revendicându-l fiecare pentru locul lui, când sufletul a fost stăpânit de multe patimi⁸⁵. Chipurile coșmarurilor vor fi mai uniforme sau mai multiple, după cum cineva a fost stăpânit de patimi mai unilaterale sau mai variate.

În afirmarea unei judecăți date încă dinainte de ieșirea sufletului, probabil însă că trebuie să vedem preștiința lui Dumnezeu că sufletul acesta, deși ar vrea să se căiască, sau schițează oarecare gest în această privință, nu se căiește sau nu se va căi din toată inima.

De altfel stările sufletelor care ies din trupuri sunt atât de variate și de complexe, că Biserica a evitat să dea formulări prea simplificatoare asupra a ceea ce se petrece cu ele. *Îngerii buni* apar în jurul sufletului care nu a fost cu totul ostil comuniunii cu Hristos și refractar căinței, adică dornic de a intra în comuniunea cu El și cu toți cei ce sunt în comuniune cu El. Ei vin ca să întărească acest suflet împotriva temerii pentru păcatele săvârșite în viață, scoase la iveală și exagerate de duhurile rele. Dacă sufletul se

85. *Ibidem*, p. 347-348.

bucură de ei înseamnă că a început deja o comuniune între el și acești îngeri și deci sufletul acesta s-a făcut capabil de comuniunea cu Hristos, ai Căruî mesageri îi apar ei. Chiar prin aceasta, ei reușesc să alunge, împreună cu sufletul, duhurile rele, duhurile dușmănoase care vor să încuie sufletul în singurătate și în disperarea legată de ea.

Acești îngeri nu vin din văzduh și nu duc sufletul în iadul înrudit cu acest văzduh, ci vin din cer și-l duc în rai, care nu e decât cerul creaturilor mântuite și ajunse în Dumnezeu. Numai demonii au fost aruncați din cer (Lc. 10, 18; Apoc. 12, 7-11). Îngerii buni sunt în comuniunea cea mai intimă cu Hristos și duc sufletul acolo: "Ci v-ați apropiat de muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul cel ceresc, și de zeci de mii de îngeri slăvitori și de adunarea celor dintâi născuți care sunt înscrisi în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, de duhurile dreptilor celor desăvârșiți" (Evr. 12, 22-23). Numeroase locuri din Sfânta Scriptură arată că îngerii sunt în cer, sau în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu. "Vedeți să nu disprețuiți pe vreunul din aceștia mici, căci zic vouă: îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața lui Dumnezeu" (Mt. 18, 10). Sau: "Chiar dacă noi înșine sau înger din cer ar vesti altă Evanghelie, să fie anatema" (Gal. 1, 8). "Și am văzut și am auzit glas de îngeri mulți, împrejurul tronului" (Apoc. 5, 11). "Și toți îngerii stăteau împrejurul tronului... și au căzut înaintea tronului și s-au închinat lui Dumnezeu" (Apoc. 7, 11). Iar cei ce au împlinit pe pământ poruncile lui Hristos, vor fi după moarte "ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Mt. 22, 30).

Între cer și pământ este o legătură nemijlocită. Îngerii nu trebuie să treacă prin "văzduh", ca să vină pe pământ, iar oamenii de pe pământ au pe Hristos în ei, au însuși cerul într-o anumită măsură, ca arvună, în Persoana lui Hristos și în Duhul Sfânt. De aceea, ei pot fi duși ușor după moarte în cer, acolo unde este și Hristos (Filip. 1, 23). Cerul, ca locaș al îngerilor și al dreptilor care sunt în comu-

niune cu Hristos, e plinătate a existenței, pentru că în el ei se împărtășesc de "Cel ce este" cu adevărat. Cerul are o stabilitate și o plinătate nesfârșită de existență și cei ce se află în el au o stabilitate și o plinătate de existență, "primind o împărăție neclintită" (Evr. 12, 28), pentru că se împărtășesc de Dumnezeu, "Cel ce este" cu adevărat, Cel ce are o adâncime infinită, Care nu e lipsit de viață, pentru că este Persoană infinită, mai bine zis, Treime de Persoane în unitate și iubire desăvârșită. Cerul este iradierea acestei plinătăți nemărginite de existență din Sfânta Treime, sursa iubirii desăvârșite. Dacă răul celor din iad este o minimă participare la existența care e de la Dumnezeu, binele celor din cer este plinătatea participării la Dumnezeu, Cel infinit existent, pe măsura maximă, am putea spune nesfârșită, a capacității de participare a creaturilor înzestrate cu spirit. "Căci a fi nu e de la noi, ci numai de la Dumnezeu"⁸⁶. "Iar răul e o lipsă în existență"⁸⁷. De aceea în El își găsesc "odihna cei ce cred în El, pe când ceilalți nu vor intra în această odihnă, adică în nici o odihnă" (Evr. 4, 1-11).

Puntea între viața noastră pământească și cea cerească e întărirea noastră prin virtuți, care sunt deschidere spre Dumnezeu și spre semenii, ajutată de harul dumnezeiesc. Scara de la pământ la cer este progresul în bine, dacă binele desăvârșit este Dumnezeu, existența desăvârșită. Fermitatea câștigată în virtuți ne duce la fermitatea vieții cerești, sau la fermitatea în binele săvârșit. Căci în bine se arată soliditatea existenței și armonia tuturor celor ce sunt, în existența universală. Binele, cu neîncetata lui posibilitate de dezvoltare, descoperă în același timp adâncimea infinită și frumusețea mereu mai mare a existenței, spre deosebire de repetiția spasmodică a răului. Întrucât năzuința spre bine e înscrisă în firea însăși creată de Dum-

86. Sfântul Ioan Damaschin, *Dial. contra Manichaeos*, col. 1519.

87. *Ibidem*, col. 1517.

nezeu cel bun, cerul e dat potențial în inimă, deși are lipsă de ajutorul lui Dumnezeu pentru a se actualiza conștient, fiind în fond comuniune. Virtuțile ca forme ale binelui nu sunt decât formele umane ale însușirilor lui Dumnezeu. "Bunurile de peste fire au ca chipuri și trăsături prevestitoare diferitele moduri ale virtuților celor ce pot fi cunoscute prin fire. Prin acestea Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici. Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine pătimește prefacerea sa în dumnezeu prin har. Iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea"⁸⁸. În mod exemplar l-a realizat Hristos, Dumnezeu devenit și om. Iar noi îl realizăm prin puterea lui Hristos, avându-L pe El în noi: "Flința virtuții din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu; căci flința tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos"⁸⁹.

Propriu-zis, Hristos este puntea între pământ și cer și noi ne putem încadra de aici în interiorul acestei punți, mișcându-ne pe ea, o dată cu mișcarea ei, înaintând ferm și stabil în acest interior, nepărăsindu-ne pe noi și nepărăsind puntea. Există astfel o continuitate între viața noastră pământească și cea cerească. Dacă ne menținem stabil pe linia aspirațiilor ei autentice, ajungem la stabilitatea supremă a ei, care este în Dumnezeu, sau în cer. "Nu ni se va deschide poarta Împărăției cerurilor dacă n-am bătut la poarta virtuților (a fermității noastre în bine, *n.n.*) prin fapte", spune tot Sfântul Maxim⁹⁰. Nu vom ajunge deplin la asemănarea cu Hristos, prin întipărirea Lui în noi, dacă nu ne-am străduit în această direcție în cursul vieții pământești. "Așa se pregătește cu adevărat tot cel ce vrea să se pregătească, ca să primim prin virtuți, ca prin niște culori dumnezeiești, asemănarea exactă cu Dumnezeu. Așa chea-

88. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalassium*, 22, P.G. 90, col. 321.

89. Idem, *Ambigua*, P. G. 91, col. 369, 1081.

90. *Epist. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P. G. 91, col. 388 C.

mă pe Dumnezeu cum se cuvine cel ce nu ignoră cum trebuie chemat Dumnezeu... Iar chemarea este autentică asemănare cu Dumnezeu prin virtuți (virtuțile nu sunt o chestiune individualistă, ci un dialog cu Dumnezeu, în care noi chemăm pe Dumnezeu, și El răspunde venind, *n.n.*). Sau pregătirea este strălucirea ce le vine celor vrednici prin virtuți... Așa vom putea să avem pentru totdeauna hainele albe, precum s-a scris" (Apoc. 3, 4, 5, 18)⁹¹.

Îngerii ne cunosc aceste haine albe, iradierii ale purității noastre, și ne primesc în comuniunea lor, căci și ei au aceste haine albe, adică și din ei iradiază sinceritatea comuniunii ca și din noi. Și așa suntem conduși de ei.

În felul acesta sunt și îngerii martori și apărători ai celor ce și-au spălat hainele în sângele curat al Mielului, curățind pornirile sângelui lor spre păcat, cu sângele Lui curat plin de pornirea spre comuniunea cu noi, cu sângele Lui, Cel mort pentru păcat sau pentru egoism, de care s-au împărțășit cu folos (Apoc. 7, 14). Ei îi vor conduce în jurul Mielului, unde vor umbla împreună cu El, oriunde va merge El, gândind cu El, simțind cu El, bucurându-se cu El, izvorul ultim al blândeții și al jertfelniciei (Apoc. 14, 4).

Dar nu numai îngerii buni primesc un rol la definirea sorții unui suflet, ci și toți sfinții, în frunte cu Maica Domnului, ca și Biserica de pe pământ. Soarta eternă a unui suflet de om stă la inima oricărei ființe create îmbunătățite. Maica Domnului, mucenicii, sfinții sunt chemați în cântările înmormântării să se roage lui Hristos ca să Se milostivească spre cel decedat și să-l izbăvească de muncile sau de chinurile veșnice.

E o puternică credință că Hristos, Care S-a făcut om din milă pentru toți oamenii, ca pe toți să-i mântuiască (1 Tim. 2, 4), ca pe toți să-i unească și să-i împace întru Sine, în inima Sa cea atotiubitoare (Col. 1, 20; Ef. 1, 10), adică toți să revină la iubirea întreolaltă, la care ne-a îndemnat (In

91. *Ibidem*, col. 380 A.

15, 12), are bucurie și ține seama de această manifestare de dragoste a tuturor pentru sufletul aflat în preajma eventualei veșnice pierzării. Biserica de pe pământ se roagă cu lacrimi lui Hristos și cere lumii îngerești și Bisericii celor din cer să se asocieze cu ea într-o imensă sau cosmică rugăciune către Hristos ca să așeze sufletul celui adormit în ceata dreptilor. Toți cei vii strânși lângă trupul celui adormit se gândesc cu înțelegere la slăbiciunile lui și cu o totală pornire spre iertare, căci se gândesc și la slăbiciunile lor, și cer iertare lui Hristos pentru ele, ca să fie iertați și ei. Nu plânsul că au pierdut o rudenie, un cunoscut, un om de ajutor și de valoare stăpânește în mod principal pe cei adunați la această ocazie, adică nu gândul la trecut, sau la greutățile cu care rămân ei, ci rugăciunea cu lacrimi pentru iertarea lui, pentru neosândirea lui la muncile veșnice. Cel decedat continuă să fie, iar soarta lui viitoare îi preocupă în mod principal, ea e la inima lor, mai mult decât regretul pentru cel care a fost. Slujba înmormântării este o manifestare de dragoste a tuturor pentru cel adormit, de împăcare cu el, de rugăciune a tuturor pentru veșnica lui viață într-o fericire. Toți doresc fericirea veșnică a celui decedat, fără nici o umbră de invidie, văzându-l în starea de supremă neputință și așteptare la mila lui Dumnezeu și la rugăciunile semenilor săi. Este o ocazie de izbucnire a tot ce este bun în străfundul ființelor omenești. "Veniți, fraților, să dăm mortului sărutarea cea mai de pe urmă". Fiul lui Dumnezeu, pe Care mila pentru oameni L-a mânat să Se facă om Își vede mila Sa rodită în mila tuturor pentru frații lor. Biserica crede cu putere că această milă și rugăciune a tuturor, rodită din mila Fiului lui Dumnezeu devenit om pentru noi și din încrederea în mila Lui, nu se poate să nu se resimtă în judecata lui Hristos. Întreaga Biserică de pe pământ – căci preotul având lângă el comunitatea bisericească reprezintă toată Biserica cu care e în comuniune – și cea din cer sunt unite în rugăciune în jurul unui suflet de om. Se arată aici valoarea neprețuită a unui om, dar și im-

portanța comuniunii Bisericii. Fiecare slujbă de înmormântare e un prilej de întărire a unității Bisericii în iubire. Sobornicitatea Bisericii este o manifestare de mare importanță pentru soarta eternă a fiecărui suflet. "Faceți în toată vremea, întru Duhul, tot felul de rugăciuni și de cereri, și întru aceasta privegheați, rugându-vă pentru toți sfinții", adică pentru toți membrii Bisericii, ne-a îndemnat Sfântul Apostol Pavel (Ef. 6, 18). Și cum în Biserica ce se roagă, Duhul însuși Se roagă, sau în solidaritatea de corp a Bisericii e Hristos însuși, se poate spune că Hristos însuși mișcă prin Duhul Său cel Sfânt Biserica să se unească în rugăciune iarăși și iarăși, pentru fiecare suflet al unui credincios adormit, pentru că vrea să-l ierte și să-l mântuiască, dacă el însuși a avut credința în putința lui Hristos de a-l mântui și dacă vede în rugăciunea multora pentru el că nu a fost cu totul neroditor în viața lui.

Interesul sfinților și al îngerilor pentru mântuirea fiecărui suflet, care s-a străduit să viețuiască după voia lui Hristos, sau a manifestat la sfârșitul vieții prin pocăință un dor după comuniunea cu toți în Hristos, trebuie să aibă ca resort și plusul de bucurie pe care acest nou suflet îl aduce în comuniunea universală.

Sânul lui Avraam, corturile dreptilor, aflate sub aceeași lumină a lui Hristos, încălzite de aceeași dragoste a Lui, indică unirea tuturor în iubirea lui Hristos. Cine iubește pe Hristos nu-L mai trăiește ca obiect, ci ca pe un alt subiect, ca pe subiectul din care iradiază iubirea nesfârșită, izvorul oricărei iubiri. Dar a trăi pe altul ca subiect înseamnă a-l trăi în tine însuși, ca subiect în subiectul tău, mișcând subiectul tău. În sensul acesta spune Sfântul Apostol Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20). Dar aceasta se întâmplă în orice iubire. Toți cei pe care-i iubesc sunt subiecte în mine, fără să se confunde între ei și fără ca să mă confund eu însumi în ei. Însă, între toți pe care-i trăiesc ca subiecte în mine, subiectul central, conducător,

izvorător de voință nesfârșită de comuniune este Hristos. El, cu marea Lui iubire față de mine, mă face să-i trăiesc pe toți ca subiecte în mine, căci El îi trăiește ca subiecte în El însuși. Prin intensitatea culminantă a prezenței lui Hristos în mine, pot trăi și prezența tuturor celorlalți în mine ca subiecte. Iar trăind pe altul în care Hristos este simțit prin credință, ca subiect, cu toată intensitatea, îl pot trăi prin acela și eu pe Hristos în mine ca subiect. Însă cel ce face pe Hristos subiect în mine, sau mă deschide pe mine ca subiect lui Hristos, și-i unește pe toți cu Hristos în mine, este Duhul Sfânt.

De această interioritate reciprocă a mea și a lui Hristos și a tuturor în Hristos, realizată prin iubire, vorbește pe larg Sfântul Maxim Mărturisitorul în scrierile sale. "Iubirea – zice el – egalizând și nivelând deosebirea în voință, ba înaintând chiar la o lăudată egalitate, face voința altuia atât de mult voința sa și o preferă voinței sale, pe cât de mult îl respingea înainte și era dispus să se prefere pe sine... Și, adunând într-o simplitate și identitate pe toți, nu mai e nici unul în nici un fel despărțit de ceea ce este comun, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți și, mai bine zis, cu Dumnezeu, decât întreolaltă"⁹². Această iubire care face pe toți ca unul și în care culminează virtuțile, nu e posibilă decât dacă e Dumnezeu în ea ca subiect principal și izvorător. "Ea este poarta prin care intrând cineva ajunge în Sfintele Sfinților și se face vrednic văzător al frumuseții Sfintei și împărăteștii Treimi"⁹³. Căci numai iubirea care unește pe iubitori cu cei iubiți vede în cei din urmă adâncimile nesfârșite înrădăcinate în iubirea Sfintei Treimi. Avraam l-a primit pe om ca pe Dumnezeu, fiind ridicat la Dumnezeu pentru faptul că "a părăsit particularitatea celor împărțiți, nemişcându-l pe alt om altfel decât pe sine, ci

92. *Ep. II către Ioan Cubicularul*, P. G. 91, col. 400 AB.

93. *Ibidem*, col. 404 A.

cunoscând pe unul ca toți și pe toți ca unul⁹⁴. El vede pe altul în același timp una cu sine și deosebit de sine și în aceasta vede Persoanele Sfintei Treimi unite și în același timp deosebite. El nu se mai poate cunoaște pe sine în izolare, ci numai în comuniune. Iar această cunoaștere este viața. Iadul înseamnă singurătate de gheață, de aceea el e extrema împuținare de viață. Raiul înseamnă, dimpotrivă, prezența intimă a tuturor în fiecare, prezența intimă a tuturor în Dumnezeu, Cel infinit în viață și în iubire.

5. Starea sufletelor între judecata particulară și cea universală

Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, vorbind despre viața viitoare, despre cea fericită și cea chinuită, nu precizează totdeauna dacă vorbesc despre cea care urmează imediat după moarte sau despre cea de după judecata din urmă. Totuși atât Sfânta Scriptură, cât și scrisul duhovnicesc răsăritean vorbesc atât de o viață fericită și de una chinuită, care începe imediat după moarte pe baza unei judecăți, cât și de cea fericită sau de cea chinuită care urmează după judecata din urmă. Pentru viața corespunzătoare faptelor din trup de după moartea fiecărui om, a se vedea între altele în Sfânta Scriptură: Filip. 1, 23; 2 Cor. 5, 10; Evr. 9, 27; iar pentru cea de după judecata universală: Mt. 24, 31-46 ș.a. În scrisul duhovnicesc patristic se mai vorbește atât despre luarea în primire a fiecărui suflet de către demoni sau îngeri imediat după moarte, cât și de judecata lui Hristos, de la sfârșitul lumii, potrivit faptelor fiecăruia. În general descrierile patristice înalță fericirea primită la judecata din urmă cu mult peste fericirea de după moarte⁹⁵.

Despre fericirea primită imediat după moarte, de sufletele care au slujit lui Dumnezeu în viața pământească, dăm

94. *Ibidem*, col. 400 D.

95. Vezi și la Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P. G. 94, col. 1228.

câteva afirmații ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Acesta fericește pe episcopul Filogonie că s-a mutat la "viața netulburată", unde "vasul" nu mai suferă naufragiu, unde nu mai e "înrîmătură, nici durere", unde nu sunt "boli și patimi și pricină de păcate", unde nu mai e "al meu și al tău, acest cuvânt rece, care introduce în viață toate relele și a născut nenumărate războaie". Îl fericește că, lăsând cetatea aceasta, "s-a urcat la o altă cetate, la cea a lui Dumnezeu, și părăsind Biserica aceasta petrece în cea a celor întâi născuți și scriși în cer, și lăsând sărbătorile noastre s-a mutat la sărbătoarea îngerilor" (Evr. 12, 22–24). Căci Sfântul Pavel numește pe cele de acolo și sărbătoare "nu numai pentru mulțimea Puterilor de sus, ci și pentru belșugul bunătaților și pentru bucuria și veselia neconținută". E o sărbătoare fără sfârșit, unde "în loc de belșug de grâu, de orz, de fructe e peste tot numai rodul Duhului: iubire, bunătațe, blândete; în loc de bărbați vestiți și frumos îmbrăcați, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adunări de drepti"; iar în mijlocul tuturor se vede Împăratul, "pe Care cei de față Îl văd neîncetat, pe cât pot ei să vadă, iar Acela îi împodobește pe toți cu strălucirea slavei Sale"⁹⁶. Dacă orice întâlnire este o sărbătoare, cum zice scriitorul francez St. Exupéry (*La fête de rencontre*), în cer vom trăi sărbătoarea supremă, pentru că vom trăi întâlnirea atotfericită cu Dumnezeu și cu toți semenii noștri.

Încă de aici se vede că există o deosebire de grad între fericirea de după judecata particulară, când nu ne vom întâlni cu toți oamenii care au trăit pe pământ în credința în Hristos, și cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toți.

În ce privește nefericirea de după judecata particulară, ea e descrisă de unii teologi ortodocși aproape numai ca o anticipare a chinurilor cu mult mai mari de după judecata

96. Sf. Ioan Gură de Aur, *De beato Philogonio*, P. G. 48, col. 749–750.

din urmă. Mitropolitul Marcu Eugenicul din Efes spune: "Astfel, chiar și păcătoșii extremi, deși se chinuiesc în parte, n-au căzut chiar în chinuri"⁹⁷. Iar în altă parte, tot el spune: "Sufletele celor plecați cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de acum în focul general, ci avându-l pe acesta ca înaintea ochilor, suferă amarnic de vederea lui, în așteptarea de a cădea sigur în el"⁹⁸.

După învățătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea dreptilor de după judecata particulară decât cea de după judecata universală, este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toți cei ce vor crede. Însuși Avraam, care are în sânul lui pe toți cei ce merg după moarte la fericire (Evr. 11, 40), va primi fericirea deplină numai la judecata din urmă. E implicată aici o solidaritate între cei ce cred în Hristos, adică în putința Lui de a ne uni prin iubirea Lui. Nu poate fi cineva deplin fericit de bunătățile primite de la Dumnezeu dacă nu se bucură de ele împreună cu alții, împreună cu toți. Bunătățile lui Dumnezeu își actualizează tot cuprinsul lor numai prin împreună-bucuria de ele. E pusă din nou în relief aici importanța comuniunii între toți, ca valorificare, ca rodire deplină a comuniunii cu Dumnezeu, prin contribuția acceptării ei de către fiecare. Acest element a fost dezvoltat apoi în tradiția Bisericii Ortodoxe în faptul că în starea provizorie multe suflete pot fi scoase de la iad prin rugăciunile celor vii și în faptul că sfinții pot ajuta prin rugăciunile lor pe cei vii și pe cei morți în păcate, ceea ce nu se mai întâmplă după judecata universală.

În catolicism, s-a dezvoltat însă o altă concepție despre starea sufletelor după moarte, care în perioada scolasticii apare deplin formată. S-a dezvoltat anume concepția de-

97. *Oratio altera de igne purgatorio*, în *Patrologia Orientalis*, tom. XV, p. 119.

98. *Responsio ad quaestiones latinorum*, *ibid.*, p. 163.

spre o stare a sufletelor care pentru sfinți e fericire desăvârșită îndată după moarte, pentru cei decedați cu păcate de moarte e un chin deplin, iar pentru cei ce s-au pocăit de păcatele de moarte, dar nu au apucat să dea în cursul vieții satisfacția pentru pedepsele temporale cu care au rămas grevați, e un foc purgator care după ce îi curăță îi trece la fericirea deplină înainte de judecata universală, printr-o suferire a acelor pedepse fără voia lor.

Al doilea element care, după învățătura ortodoxă, deosebește starea sufletelor după judecata particulară de cea de după judecata universală, este că atât fericirea, cât și chinurile vor fi purtate după judecata din urmă nu numai de suflete, ci și de trupurile înviate. Aceasta înseamnă iarăși o completare a fericirii și a chinurilor. E de menționat importanța ce se acordă prin aceasta trupului, adică persoanei totale. Faptul acesta nu se ia în considerare în catolicism, ceea ce diminuează importanța persoanei ca întreg concret. În mod ciudat, în învățătura catolică, unde nu se distinge starea de după judecata particulară de cea de după judecata universală, se face simțită pe de o parte o tendință spre individualism și, pe de alta, o tendință spre spiritualismul abstract, suprapersonal, ceea ce înseamnă o anumită contradicție.

Nota abstractă a teologiei catolice în acest punct se arată și în faptul că în Occident, începând cu scolastica, fericirea dreptilor a fost văzută în contemplarea esenței divine. În această contemplare, persoana însăși se șterge într-o oarecare măsură, ceea ce înseamnă și un anumit neinteres pentru comuniune. Acest neinteres pentru comuniune nu mai e de fapt o derivație a individualismului, ci a ieșirii persoanei într-un plan al esenței, sau al abstracțiunii, întrucât esența nu există în concret decât ca ipostas și, în cazul esenței spirituale, ca persoană. Și cum esența nu poate fi contemplată în mod real decât în ipostas, contemplarea ei în sine este mai mult o gândire abstractă la ea.

Dar acest fapt e posibil să se întâmple și în viața pământească și deci și după judecata particulară, nefiind necesară pentru aceasta comuniunea universală de după judecata universală⁹⁹. Pe de altă parte esența nu poate fi contemplată nici în ipostas. Căci a o contempla înseamnă a o cuprinde. Dar esența divină nu poate fi cuprinsă, fiind o realitate abisală. Prezentarea acestei învățături de către latini în sinodul de la Florența a obligat pe delegații Bisericii Ortodoxe să precizeze că, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, nici o creatură nu poate vedea esența divină, ci numai slava lui Dumnezeu. "Căci ceea ce se cunoaște după esență – a spus Marcu Efesianul – întrucât e cunoscut, e cuprins de cunoscător. Dar Dumnezeu nu e cuprins de nimeni, prin fire, căci este de necuprins"¹⁰⁰. Cu Dumnezeu se poate avea o comuniune ca persoană, dar nu poate fi cuprins printr-o cunoaștere exhaustivă.

Biserica romano-catolică manifestă prin această învățătură mai mult o încredere în deplina cognoscibilitate a esenței lui Dumnezeu, deci un catafatism vecin cu rațio-

99. Această învățătură a fost definită oficial de papa Benedict XII la 1331 în bula *Benedictus Deus*, contra papei Ioan XXII, care susținuse că sufletele, după moarte, dacă sunt lipsite de orice păcătoșenie, sunt primite în cer, dar de viziunea esenței divine nu se vor împărtăși decât după judecata din urmă. (P. Bernard, *Ciel*, art. în *Dict. de Théol. Cath.*, II, p. 2510).

100. Marci Efesenii, *Responsio ad quaestiones latinorum*, *Patrologia Orient.*, tom. XV, 1927, p. 157: "Flința divină nu poate fi cuprinsă decât de Unul Născut și de Duhul Sfânt", spune Sfântul Vasile cel Mare (*Adv. Eunomium*, lib. I, 14, P. G. 29, col. 544). Marcu Efesianul amintește de axioma Părinților: nu poți vedea decât dacă ai ceva din ceea ce vezi și cunoști. Vezi lumina din afară prin lumina ce o ai în ochi. Deci a vedea flința divină înseamnă a se împărtăși de ea, ceea ce e cu neputință. Înșiși Serafimii văd strălucirea, slava, energiile divine, pentru că de ea se împărtășesc. (*Op.clt.*, p. 160).

Teologiei catolice, necunoscând decât grația creată, îi e dificil să spună prin ce poate contempla omul esența divină. Concluzia nu poate fi decât panteismul.

nalismul natural și cu tratarea lui Dumnezeu ca un obiect supus rațiunii naturale; în al doilea rând, ea afișează prin aceasta o idee statică despre cunoașterea lui Dumnezeu; în al treilea rând, afirmă ideea că cunoașterea lui Dumnezeu, fiind o chestiune de raționament corect și nu de comuniune, nu mai stă într-o legătură cu realizarea comuniunii între toți cei ce cred, după judecata din urmă. Deci fericirea deplină a cunoașterii perfecte poate fi obținută de suflet îndată după moarte, într-o izolare a rațiunii, sau într-un fel de trecere a spiritului din categoria persoanei într-un plan impersonal.

Prin această concepție se urmărea să se dea un suport învățăturii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv și deplin de la judecata particulară: Sfinții primesc toată fericirea, păcătoșii nepocăiți, toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăință și spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachitate, se duc în purgatoriu, unde, după curățirea automată printr-un foc material, sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăși sigur suferința lor; căci în cursul acestei curățiri ei se află în starea de grație și sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenței divine.

Fixarea sorții definitive a sufletelor prin judecata particulară nu mai acordă nici un rol ideii de comuniune în determinarea definitivă a sorții lor.

Considerentul pentru care în învățătura răsăriteană fericirea și chinurile de după moarte nu pot fi depline înainte de înviere, din lipsa trupului, își pierde și el importanța pentru această teologie, prin faptul că sufletele care suferă în iad, pe lângă chinurile spirituale suportă și chinuri fizice, iar sufletele din purgatoriu pot suferi chinul exterior al focului curățitor concomitent cu o stare de grație¹⁰¹. Aceasta înseamnă a vedea în suflet un element fizic, obiectual.

101. Despre "pedepsele simțului" din iad, adică despre pedepsele suportate oarecum fizic din partea unui foc material, cităm: "Numele de

Astfel, pe lângă individualism și abstracționism, a treia implicație legată de învățătura despre nedeosebirea între fericirea și chinurile primite de suflete fără trup și cele primite în trup după înviere, învățătură întărită de considerarea fericirii drept contemplare mai mult filosofico-rațională a esenței divine ca obiect, e un fel de materializare generală a sufletului.

Învățătura ortodoxă, că după învierea cu trupurile fericirea din rai și nefericirea din iad vor fi mai mari, implică o înțelegere a fericirii și a nefericirii ca comuniune sau ca necomuniune, care sunt trăite de persoana totală constând din suflet și trup. Aceasta face ca sufletele din iad să sufere și din cauză că sunt legate de trupurile lor neînduhovnite¹⁰².

În învățătura Bisericii romano-catolice, relația între om și Dumnezeu încetează de a mai fi o relație de comuniune sau de necomuniune, adică o relație proprie persoanelor.

pedepse ale simțului i s-a dat acestui al doilea fel de pedepse ale celor din iad, pentru că principala suferință de această natură vine de la obiecte materiale sensibile". "În mod general trebuie să se admită că sufletele și demonii în iad sunt torturați real și fizic într-un anumit fel de către creaturi, instrumente ale lui Dumnezeu, și în aceasta constă pedeapsa simțului". (M. Richard, *Enfer. Synthèse de l'enseignement théologique*, art. în Dict. de Théol. Cath., tom. V, 1, col. 103 urm.).

În ce privește pedepsele simțului din purgatoriu, după Conciliul din Florența romano-catolicii au perseverat în doctrina lor, și marii teologi vorbesc curent de focul purgatorului ca de un lucru neîndoielnic. Totuși s-au ferit de a condamna opinia grecilor, din pricina autorității Conciliului de la Florența. (A. Michel, *Feu du purgatoire*, art. în Dict. de Théologie Cath., tom. V, 1, col. 2746). Despre deosebirile dintre ortodocși și catolici cu privire la purgatoriu, rai, iad, a se vedea mai pe larg studiul nostru: "Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și cea catolică", în *Orthodoxia*, an. V, nr. 4, 1953, p. 545-615.

102. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. XIV*, cap. 8, la *Ep. către Rom.*: "Când vom sili trupul să-și cunoască rânduiala sa, vom face și trupul duhovnicesc, precum dacă ne trândăvim, chiar și sufletul îl vom face trupesc... În tine este a face trupul duhovnicesc, sau sufletul trupesc".

Dumnezeu e contemplat de unele suflete ca o esență printr-o rațiune impersonală, "transcendentală", în care înduhovnicirea culminând în iubire nu-și găsește nici un rol. Poate că în legătură cu această învățătură s-a dezvoltat ivirea rațiunii "transcendentale" impersonale a filosofiei occidentale. Fericirea acestei contemplări e de ordin impersonal, în vreme ce pedepsele materiale veșnice suferite de alte suflete, sau curățirea lor printr-un foc quasi-material, proporțional ca timp și intensitate cu petele lor, le face și pe acelea asemenea unor obiecte. Această mentalitate vede totul într-un spirit obiectual. Focul curățitor al purgatoriului încetează automat când petele s-au șters, dar nu poate fi făcut de Dumnezeu să opereze curățirea mai repede sau mai încet, în acord cu unele modificări în conștiința sufletelor supuse lui. Aceasta face și din Dumnezeu o realitate mai puțin personală, vecină cu esența panteistă supusă anumitor legi. Caracterul de subiect al omului și al lui Dumnezeu e în general nesocotit în mod grav. Păcatul e socotit mai mult ca o pată exterioară decât ca o atitudine de conștiință, ca o relație între subiectul uman și subiectul divin. E curios însă că acest foc, în a cărui acțiune nu poate interveni Dumnezeu, poate fi făcut să acționeze mai repede prin indulgențele papale. Dar poate că și aici, în măsura în care nu rugăciunea, ci decretul de la distanță ușurează soarta acestor suflete, fără intrarea într-o comuniune personală cu fiecare, apare forța unei instituții suprapersonale care lucrează prin intervenția reprezentantului ei.

În rezumat, omul contemplă pe Dumnezeu ca obiect și Dumnezeu tratează sau lasă pe om să fie tratat ca obiect, deci unul pe altul se fac obiect, ceea ce înseamnă că sunt concepuți în esență ca obiecte.

Din această concepție rezultă că soarta sufletelor se fixează prin judecata particulară a lui Dumnezeu – efectuată și ea după criteriul strict justițiar – ca o stare care nu mai dă putința nici unei manifestări de libertate după aceea nici

lui Dumnezeu, nici sufletelor. Cei condamnați la iad rămân în iad în aceeași deplină osândă, cei trimiși la rai rămân etern în aceeași stare de perfectă fericire, acordată lor printr-o judecată de caracter justițiar. Cei ce mor după mărturisirea păcatelor grele, ale căror pedepse eterne au fost iertate, dar care n-au apucat să plătească pentru pedepsele temporale cerute de păcatele grele și ușoare, merg la purgatoriu, de unde ies în mod automat după ce au plătit în focul purgatorului pentru aceste pedepse. Fixate juridic, deci imutabil, în iad, supuse unei purificări juridico-obiectuale automate în purgatoriu, pierdute filosofic-impersonal în contemplarea esenței divine în rai, orice legătură între ele și credincioșii de pe pământ, orice înrăurire a celor de pe pământ prin rugăciunile lor este exclusă, cum e exclusă orice ajutorare a acestora prin rugăciunile sfinților, ca și orice ușurare a sorții celor din iad sau din purgatoriu prin rugăciunile sfinților și ale credincioșilor de pe pământ.

Față de această fixitate a iadului și față de derularea automată reprezentată de purgatoriu, în raportul între Dumnezeu și suflete după judecata particulară, învățătura ortodoxă se caracterizează printr-o anumită fluiditate, în care libertatea își păstrează un rol, întrucât își păstrează un rol și iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ și celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ, iar mașina purificatoare automată a purgatorului nu există.

Fixității juridico-obiectuale lipsite de mișcare a stării sufletelor, învățătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu și om și deci între toți cei plecați din viața de aici de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplin fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară, și, de aceea, o deosebire între această stare și cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii și

cei plecați, între credincioșii de pe pământ și sfinți, se reflectă și în Liturghie.

Dar această enunțare generală a înțelegerii deosebite a stării sufletelor după moarte în Ortodoxie și a putinței de modificare a acestei stări înainte de judecata universală trebuie arătată în concret prin felul cum înțelege ea starea sufletelor din rai și a celor din iad, cât și prin motivele pentru care Ortodoxia nu admite purgatoriul.

a. Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor decedați în credință. Sufletele care la judecata particulară au fost găsite capabile de comuniunea cu Dumnezeu nu sunt fixate într-o stare de contemplare imobilă și individuală a esenței divine, ci într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime și întreolaltă mult superioară celei de pe pământ. Ele văd fața lui Hristos și se află neizolate între ele. Ele laudă împreună slava lui Dumnezeu și slujesc împreună înaintea tronului dumnezeiesc; iar Hristos le conduce la izvoarele vieții, adică tot mai adânc în iubirea Sa din care sorb fără ca ea să sece vreodată (Apoc. 7, 9-17; 15, 2-3). Nu este o contemplare nemișcată, ci o manifestare de iubire și din partea dreptilor, și a lui Dumnezeu cel în Treime. Această comuniune, deși e de acum statornică, vrea să fie mereu mai adâncă, ceea ce e propriu comuniunii. Ea are o statornicie fiind comuniune, dar în același timp tot ca și comuniune are și o mișcare în ea spre o treaptă mai adâncă, fiind o "mișcare stabilă", sau o "stabilitate mobilă", cum spun Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Un mare salt în această mișcare se va realiza după judecata din urmă. Baza acestei mișcări stabile este dăruirea tot mai mare a lui Dumnezeu prin energiile Sale necreate. "Tinzând totdeauna să conceapă o plenitudine și mai mare, să depășească toate limitările conceptuale care ar determina rațional pe Dumnezeu, teologia ortodoxă refuză să acorde naturii divine caracterul unei esențe închise în ea însăși. Dumnezeu, o esență în trei Persoane, e mai mult

decât esența. El debordează esența Sa și Se manifestă în afară de ea, Se comunică, fiind incomunicabil prin natură. Procesionile dumnezeirii în afara esenței, debordările plenitudinii dumnezeiești sunt energiile, mod de existență propriu lui Dumnezeu, întrucât revarsă plenitudinea dumnezeirii Sale prin Duhul Sfânt peste toți cei ce sunt capabili să le primească. De aceea cântarea Rusaliilor numește pe Duhul Sfânt "râul dumnezeirii care curge din Tatăl prin Fiul"¹⁰³.

Dumnezeu nu stă pasiv în fața unei rațiuni care-L contemplă, ci i Se comunică omului prin iubire, făcând simțită inițiativa Lui în actul nesfârșit al dăruirii de Sine. Ca Persoană, sau ca Treime de Persoane unite într-o supremă iubire, Dumnezeu e o adâncime de viață și de iubire de care sufletul vrea să se împărtășească tot mai mult, iar Dumnezeu Se comunică tot mai mult, sufletul sporind nu numai în cunoaștere, ci în toată ființa sa, în unire tot mai adâncă, în asemănare tot mai mare, în îndumnezeire tot mai înaintată. Dumnezeu e cunoscut în lumină, dar nu teoretic, ci cu toată ființa, ca mister. El e cunoscut în realitatea Lui insondabilă ca plin de sens și ca izvor al tuturor sensurilor, întrucât e cunoscut ca izvor inepuizabil de viață și de iubire. De aceea nu e închis în Sine, ci trăiește în totalitatea Lui și totuși întreținând în suflete o sete de a-L experia tot mai mult, de a se împărtăși de El tot mai mult, rămânând veșnic indefinit conceptual, necuprins în esența Lui, izvor abisal al infinității iubirii, puterii, vieții pe care o comunică¹⁰⁴. Acest mod dinamic de a Se comunica făpturilor, fără să Se epui-

103. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944, p. 239.

104. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, I, 49, Filoc. rom. II, p. 140: "Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra tuturor celor ce sunt, atât a celor care participă, cât și a celor participante"; II, 48: "toată viața, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea și infinitatea sunt în jurul lui Dumnezeu", nu Dumnezeu însuși (Filoc. rom. II, p. 139).

zeze ca Treime de Persoane unite în afecțiunea nemărginită a iubirii desăvârșite, a fost exprimat de teologia ortodoxă prin învățătura despre energiile necreate, prin care Dumnezeu Se dăruiește întreg, dar mereu în alte moduri și fără să Se epuizeze și mereu ca manifestând aceeași iubire. Dar Dumnezeu, comunicându-Se în aceste energii tot mai mult, pe măsura celor capabili să le cunoască, nu numai că nu Se epuizează pe Sine niciodată, ci ne și înalță prin aceasta la cunoașteri, la experiențe și la stări de fericire tot mai înalte. De aceea sfinții vor progresa la infinit în împărtășirea de ele în viața viitoare, sau în comuniunea cu Dumnezeu, fără să ajungă vreodată să le cuprindă în întregime și să se sature de dumnezeire, sau să se plictisească de o monotonie în experiența ei. Sfântul Grigorie Palama spune: "Îl voi întreba deci pe acesta (pe Varlaam): nu vor înainta sfinții în vederea lui Dumnezeu în veacul viitor la nesfârșit? Este vădit oricui că la nesfârșit¹⁰⁵. Căci și despre îngeri ne-a transmis talmăcitorul-celor-cerești-Dionisie că înaintează pururea în ea, devenind mai încăpători pentru o iluminare mai clară prin primirea uneia anterioare"¹⁰⁶.

105. Despre desăvârșirea progresivă de după moarte, cel dintâi a vorbit Clement Alexandrinul (*Stromata* 7, 3).

106. *Ierarhia cerească*, 4, 2, P. G. 3, col. 180 A. Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru isihasti, al doilea din cele din urmă*, în ed. Hristou, tom. I, p. 517. Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru a împăca mai bine stabilitatea sfinților în comuniunea cu Dumnezeu, cu mișcarea continuă în ea, spune o dată că până când sufletul ajunge la măsura plinătății lui Hristos, se hrănește cu bunătățile lui Dumnezeu pentru creștere; ajuns o dată acolo, se hrănește cu dulceața nesfârșită a acelei hrane pentru a se menține în desăvârșirea deiformă (*Capete gnostice* II, 88, Filoc. rom. II, p. 203). Dar altă dată, Sfântul Maxim zice: "Așadar aici, aflându-ne în stare de activitate, vom ajunge la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea prin care activăm. Dar în veacurile ce vor veni, nu vom fi în activitate, ci în pătimire, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre. Căci pătimirea de atunci va fi la nesfârșit și nu va fi nici o rațiune care să hotărânicască îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce o pătimesc" (*Quaest. ad Thalas.*, 59, P. G. 90,

b. **Comuniunea dreptilor întreolaltă și a Bisericii de pe pământ cu ei.** Dar iubirea lui Dumnezeu, de care se bucură sfinții, fiind iubirea celor trei Persoane dumnezeiești desăvârșit unite, nu se poate să nu producă în ei și o iubire întreolaltă, mai ales că ei sunt împreună recapitulați în Hristos. Aceasta nu înseamnă că nu există deosebire în mărirea capacității lor de a se împărtăși de Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Întreabă unii dintre cei iubitori de învățătură: în ce va consta deosebirea dintre locașurile și făgăduințele veșnice (In 14, 2)? Se vor deosebi după așezarea locală sau după calitatea și cantitatea duhovnicească proprie fiecărui locaș? Unora li se pare adevărată prima părere, altora a doua. Dar cel ce a cunoscut că "Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17, 21) socotește adevărată părerea a doua"¹⁰⁷.

În alte părți, Sfântul Maxim înfățișează mai direct multe gradatii ce există între cei de la fericirea veșnică și progresul tuturor în ea: "Căci tot celui ce are, zice, se înțelege darul bunătăților viitoare, i se va da și i se va adăuga gustarea bunătăților veșnice. Căci Dumnezeu, Domnul nostru, fiind bogat, niciodată nu sfârșește să împartă celor ce-L iubesc pe El darurile dumnezeiești ale cunoștinței, pe care nu le putem nici numi în veacul acesta, pentru înălțimea și mărirea lor, dacă e adevărat ce spune despre fericirea din urmă marele Apostol, că ea e mai presus de orice nume ce se numește nu numai în veacul de acum, ci și în cel viitor"¹⁰⁸.

col. 609). Sfântul Maxim leagă strâns îndumnezeirea nesfârșită de putința trăirii ei la nesfârșit ca dar al lui Dumnezeu, și nu ca produsă de efortul omului. Și nu se poate nega capacitatea infinită de gustare a unui dar infinit, din partea omului. Iar în alt loc, Sfântul Maxim precizează că această "pătimire", sau trăire a unui dar infinit, nu înseamnă o ne-simțire, ci faptul de a putea simți la nesfârșit un dar, sau o stare primită ca dar și neprodusă de puterile naturale ale dreptilor.

107. *Capete gnostice*, II, 89, Filoc. rom. II, p. 204.

108. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1361-1364.

Dar iubirea dreptilor întreolaltă trebuie să se îndrepte și spre cei de pe pământ, cu care de asemenea se află într-un anumit grad recapitulați în Hristos, adică scăldați împreună în iubirea Lui. Iar iubirea față de cei ce au lipsă de ajutor constă în a-i ajuta. De aici decurge că sfinții ajută pe cei de pe pământ în greutățile lor, pentru a le învinge, și mai ales în trebuința lor de mântuire. Aceasta urmează și din faptul că ei se resimt în ființa lor de toată preocuparea lui Hristos pentru ajutorarea și mântuirea celor de pe pământ. Dacă ei "merg după Miel oriunde Se duce El" (Apoc. 14, 4) și dacă El a spus: "Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului", sfinții sunt și ei duhovnicește cu noi, pentru că Hristos nu e singur niciodată.

Așa cum îngerii din cer au bucurie de orice suflet care se străduiește în vederea mântuirii, pentru că Domnul însuși are această bucurie, deci trebuie să se întristeze de cel ce nu-și lucrează mântuirea, același interes trebuie să și-l manifeste și dreptii, care vor fi "ca îngerii în cer".

Sfinții sunt aproape de Hristos, au "îndrăzneală"¹⁰⁹ la El. Iisus i-a declarat "prietenii" Lui (In 15, 14) și i-a asigurat: "Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân întru voi, veți cere orice veți vrea și se va împlini vouă" (In 15, 7). "Cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină" (In 16, 24). Pe baza acestor asigurări ale Domnului, *Biserica este convinsă că sfinții pun această îndrăzneală a lor în slujba iubirii față de cei ce au nevoie de ajutor și a mântuirii lor, cerând acest ajutor și mântuirea acestora de la Hristos*, cum a cerut Avraam (Fac. 18, 23-33). Căci numai așa "bucuria lor este deplină". Numai când ne vor vedea mântuiți împreună cu ei, la sfârșitul lumii, vor lua și ei în deplinătate bucuria veșnică (Evr. 11, 40). Căci bucuria e cu

109. Evagrie Monahul, *Schiță duhovnicească*, Filoc. rom. I, p. 46: "Gândește-te apoi și la bunătățile ce așteaptă pe drepti: la îndrăzneala cea către Dumnezeu și către Iisus Hristos, în fața îngerilor, arhanghelilor, puterilor și a întregului popor din Împărăția cerurilor".

atât mai mare cu cât e împărtășită de mai mulți, și deci Dumnezeu e cunoscut într-o bogăție cu atât mai deplină cu cât strălucește în mai multe suflete, dacă "Împărăția cerurilor e înlăuntrul nostru".

Încrezători în această iubire a lor pentru noi și în îndrăzneala lor către Hristos, Biserica și noi toți care suntem mădulare ale ei *le cerem sfinților să se roage lui Hristos pentru noi*. Nu le cerem să ne dea de la ei ajutorul și mântuirea, căci ca oameni nu au de la ei nimic, ci totul de la Hristos, și ei au mai mult ca toți această conștiință. Le cerem numai să se roage lui Hristos, ca să ne dea nouă cele de folos în viața aceasta și mântuirea veșnică.

Dar dacă-i socotim uniți cu Hristos și dacă le cerem rugăciunile lor către Dumnezeu pentru noi, le aducem și o cinstire și o laudă pentru bogăția de daruri la care au ajuns în Hristos, prin mărturia ce au dat-o lui Hristos în viață prin cuvântul și viața lor. Lăudându-i și cinstindu-i pe ei, îl lăudăm pe Hristos însuși, Care i-a umplut de atâta strălucire, Care a ridicat umanitatea lor la atâta desăvârșire în El. Cinstea, lauda lor e nedespărțită de lauda adusă lui Hristos, căci strălucirea lor nu e decât strălucirea lui Hristos, deși ea a pus în relief frumusețea culminantă a umanității lor generale și personale și deși ei au devenit subiecte ale acelei străluciri.

Mai mult, chiar lauda adusă lor e în mod principal laudă adusă lui Hristos, căci El e cauza primă și principală a strălucirii lor. Hristos apare cu atât mai strălucitor și mai vrednic de preamărire, cu cât lucrarea Lui își arată mai mult rodirea în firea omenească. Izolat, Hristos nu și-ar arăta slava Lui nici în iubirea de oameni, nici în rodnicia iubirii și lucrării Sale mântuitoare și îndumnezeitoare. Un gospodar își pune în relief vrednicia lui în gospodăria sa înfloritoare, în vrednicia slujitorilor săi; o mamă își pune în relief iubirea sa roditoare în ființa multilor săi copii bine-crescuți. De aceea ne-a învățat Hristos să cerem în rugăciunea "Tatăl

nostru", "să se sfințească numele Lui". E vorba de sfințirea acestui nume prin oameni, căci dacă El S-ar mulțumi cu sfințenia ce o are în Sine, aceasta n-ar forma un obiect al rugăciunii noastre. De aceea ne-a îndemnat Iisus: "Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor, ca, văzând ei faptele voastre cele bune, să slăvească pe Tatăl vostru cel din cer" (Mt. 5, 16).

Prin oameni se arată sfințenia și slava lui Dumnezeu. Și de aceea ei sunt dator să se străduiască pentru această punere în evidență a sfințeniei și a slavei lui Dumnezeu, prin viața lor. Dar pe cei ce fac arătată slava și sfințenia lui Dumnezeu, îi slăvește și îi sfințește și Dumnezeu. Ea nu le rămâne acestora exterioară. Eficacitatea ei reală se arată în faptul că ridică la starea slavei și sfințeniei însăși umanitatea lor. Conștienți că cinstirea ce li se aduce lor e pentru slava și sfințenia lui Dumnezeu, care poleiește și umanitatea lor, sau se întipărește în ea și iradiază din ea, sfinții rămân într-o stare de smerenie culminantă. Ei nu-și văd ei înșiși această slavă și sfințenie, căci simt mai mult decât toți că ea nu e de la ei, ci o văd ceilalți. Iar când li se atribuie lor, ei nu recunosc aceasta. Ei fac o distincție între ei și slava și sfințenia lui Dumnezeu, o distincție între ei ca oameni și această slavă, în așa fel că numai alții o văd ca devenită proprie și lor, dar ei nu văd. De aceea, lauda lor în Biserică e posibilă numai pentru că ei nu ne pot opri de la aceasta, nefiind în mod vizibil de față. Ei pot fi lăudați numai într-o absență vizibilă a lor. Mai bine-zis, ei sunt prezenți în Biserică în zilele de sărbătoare, sau de câte ori sunt cinstiți și lăudați, dar sunt prezenți într-o formă în care nu ne pot opri vizibil să-i lăudăm, dar ne pot ajuta prin rugăciunile lor către Dumnezeu. Însă chiar smerenia lor invizibilă în vremea lăudării lor, iradiind spre noi, ne dă o forță și mai mare ca să-i lăudăm.

Dar faptul că lor nu le place să-i cinstim și să-i lăudăm nu înseamnă că noi nu trebuie să facem aceasta. Noi îi cin-

stim ca să lăudăm pe Hristos, a Căruia lucrare și-a dovedit eficiența prin rodirea sa în ei; îi cinstim, cinstind criteriul după care trebuie să lucrăm și noi. Lumea protestantă, refuzând cinstirea sfinților, manifestă o totală neîncredere în capacitatea omului de a face prin ea roditoare și arătată lucrarea lui Hristos și obligația fiecăruia de a conlucra cu Hristos pentru a rodi lucrarea Lui în ei. Se manifestă în aceasta un scepticism nu numai referitor la om, ci și la eficiența lui Hristos. Mântuirea oamenilor nu se realizează fără întâlnirea activă dintre Dumnezeu și om, printr-un act de putere a lui Dumnezeu asupra omului ca obiect, ca "buș-tean", fie în viața aceasta, fie în cea viitoare. Totala depreciere a omului, ca făptură a lui Dumnezeu, nu se poate să nu se răsfrângă și asupra lui Dumnezeu.

Dar umanitatea fiecăruia se realizează în Hristos într-o solidaritate cu toți semenii. Toți mărturisesc despre valoarea fiecărui om, în solidaritatea tuturor cu fiecare. Sfinții arată umanitatea lor deplin actualizată în Hristos prin iubirea ce o arată fraților lor, care este iubirea lui Hristos însușită de ei. Ei le arată această iubire prin rugăciunile lor. Iar cei de pe pământ își manifestă voința lor de a urca spre actualizarea adevăratei lor umanități, prin cinstirea acordată celor ce au ajuns la ținta umanizării lor în Hristos.

Mai unită cu Hristos decât toți sfinții, și de aceea mai presus de toți sfinții și îngerii, se află Maica Domnului, ca cea care L-a purtat în pânțele pe Fiul lui Dumnezeu, zămislit și născut din ea ca om, și apoi L-a purtat în brațe ca prunc și a rămas unită cu El prin afecțiunea omenească supremă pe care o trăiește o mamă față de fiul ei. Legătura ei cu Iisus este mai intimă ca legătura oricărui sfânt cu El, căci trupul Lui s-a format nemijlocit din trupul ei, ea L-a purtat în brațe, L-a privit neîncetat fața și ochii, L-a alăptat și L-a iubit cu iubirea omenească culminantă proprie unei mame, fiind identificată într-un anumit înțeles cu Fiul ei. De aceea "îndrăznirea" ei către El este mai mare ca a tuturor sfinților

și iubirea ei față de noi se resimte de iubirea maximă a lui Hristos față de noi. Iconografia ortodoxă prezintă pe Iisus luându-i la Adormirea ei sufletul în brațele Lui, inversând purtarea Lui ca prunc în brațele ei. Iubirea Lui față de ea este tot atât de afectuoasă ca și iubirea ei față de El. Pruncul ajuns în plinătatea puterilor poartă în brațele Sale pe mama Lui rămasă cu puteri mai împuținate. În persoana ei a simțit și simte Iisus la maximum iubirea omenească față de El, și în afecțiunea Lui față de ea se include o afecțiune față de om în general, față de mamele umane și de iubirea lor pentru fiii lor.

În Maica Domnului avem în cer o inimă de mamă, inima care s-a topit cel mai mult pentru Fiul ei și a bătut și bate ea însăși la inima Lui pentru cauza Lui, care e mântuirea noastră, căci mântuirea nu e o chestiune de justiție, ci de iubire între Dumnezeu și oameni; iubire care din partea oamenilor a devenit fierbinte și culminantă concentrându-se într-o inimă de mamă și manifestându-se prin ea. Dumnezeu cel întrupat ține seamă de această inimă a Mamei, care a devenit Maica noastră, pentru că e Maica Lui. Ea e darul cel mai de preț făcut lui Dumnezeu de către umanitate, dar un dar prin care Dumnezeu ne răsplătește cu nenumăratele Sale daruri. "Ce-Ți vom aduce Ție, Hristoase...? Cerul Îți aduce pe îngeri, pământul Îți aduce darurile lui. Dar noi oamenii Îți aducem pe Maica Fecioară", cântă Biserica la Nașterea Domnului.

"Maica Domnului premerge umanității și toți îi urmează". Premerge în iubire, în curăție, în apropierea de Dumnezeu. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul ei a făcut-o neputincioasă și, de aceea, în rugăciunea ce i se adresează la Adormire, toți îi cer ocrotire: "Întru adormire, Născătoare de Dumnezeu, lumea nu o ai părăsit". Înălțarea ei închide porțile morții, pecetea ei e pusă pe neant. E pusă

de sus de Dumnezeu-Omul și de jos, de prima "făptură nouă", înviată și îndumnezeită¹¹⁰.

De aceea Maicii Domnului îi cerem incomparabil mai des decât tuturor sfinților să se roage pentru noi și pentru toți ai noștri. Totdeauna, după două tropare adresate lui Dumnezeu, al treilea e adresat ei. Dacă fiecărui sfânt i se dedică o zi principală în anul bisericesc pentru cinstire și laudă, Maica Domnului este lăudată în fiecare zi, deși are și câteva sărbători la fel de importante dedicate ei în mod deosebit. Apoi, ei nu i se cere numai să se roage lui Hristos pentru noi, ci i se cer și ei înseși multe lucruri. Ei ne adresăm cu cereri ca acestea: "Tu mântuiește pe robii tăi de toate nevoile"; "Stăpână, ajută-ne, milostivindu-te spre noi"; "Aleargă, Stăpână, Născătoare de Dumnezeu, și ne izbăvește pe noi de primejdii"; "Numai la tine nădăjduiesc și alerg sub acoperământul tău"; "Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, în vremea vieții mele nu mă lăsa pe mine, ajutorului omenesc nu mă încredința, ci tu însăși mă apără și mă mântuiește". Neconținut se repetă refrenul: "Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi" (σωσον ἡμᾶς). Niciodată nu i se spune însă: "Miluiește-ne pre noi" (ἐλέησον ἡμᾶς). Prin această expresie, adresată numai lui Dumnezeu, se afirmă credința că noi depindem întru totul de mila lui Dumnezeu. "Mântuiește-ne" adresat Maicii Domnului nu are sensul de mântuire, ca operă înfăptuită de Hristos, ci de "scăpare" sau "izbăvire" din diferite greutăți, necazuri, primejdii, ispite, care însă au și ele o legătură cu mântuirea.

Dar orice i se cere Maicii Domnului, i se cere totuși pentru faptul că este în unirea cea mai strânsă cu Fiul ei, deci El este în ultimă analiză izvorul a tot ajutorul pe care ni-l dă ea. Numai pentru că este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul, i se cer și ei direct anumite ajutoare, nu pentru că ea ar fi

110. P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 219.

mântuitoare, sau co-mântuitoare (co-redemptrix, cum se tinde a se socoti în catolicism), căci ea nu poate fi pusă pe același plan cu Iisus Hristos, propriul autor al mântuirii. De foarte multe ori se spune că ea ne ajută pentru că mijlocește la Fiul ei cu deosebită eficiență. "Ocroitoare creștinilor, neînfruntată, mijlocitoare către Făcătorul neclintită, nu trece cu vederea glasurile rugăciunilor celor păcătoși, ci aleargă ca o bună în ajutorul nostru, al celor ce strigăm cu credință către tine, grăbește spre mijlocire, aleargă spre rugăciune, cea care ocrotești pururea, Născătoare de Dumnezeu, pe robii tăi".

Ajutorul ei este atât de necesar, fiindcă un motiv pentru care Hristos miluiește pe cei ce aleargă la El este acela că o cinstesc pe Maica Lui. Căci cei ce nu o recunosc pe ea ca Născătoare a lui Dumnezeu întru feciorie și din puterea Duhului Sfânt, nu-L recunosc pe El însuși ca Dumnezeu. "Tărie și mântuire S-a făcut celor pierduți. Cel ce S-a născut din tine, Stăpâna lumii, Care a mântuit din porțile iadului pe cei ce cu credință te slăvesc pe tine" (din slujba înmormântării).

Faptul că ea este Maica lui Dumnezeu-Mântuitorul este și motivul pentru care *ei îi acordăm nu numai venerare ca sfinților, ci supravenerare (hyperdulia)*. Această supravenerare se arată în mulțimea incomparabil mai mare de rugăciuni adresate ei, în cererea unor ajutoare direct de la ea, în motivarea celor adresate Mântuitorului, prin faptul că S-a născut din ea. Ea are o poziție unică în cultul Bisericii. Ea e deasupra tuturor creaturilor omenești îndumnezeite – și a îngerilor – unite în Hristos. Dar nu e identică cu Dumnezeu și cu Hristos, Dumnezeu-Omul. Ea e numai om. Dar e omul ridicat prin harul lui Hristos deasupra tuturor sfinților și mai venerată decât toți, fără să i se aducă închinare ca lui Dumnezeu, sau ca lui Hristos, Dumnezeu cel întrupat, închinare ca Celui de Care depindem în mod total și absolut în existența și fericirea noastră veșnică. Tot ce are ea, are, ca și noi, prin Dumnezeu, și mai special prin Dumnezeu cel întrupat, deși are mai mult decât noi toți și s-a

ridicat prin curăția și iubirea ei față de Dumnezeu mai presus decât toată creația, și deși, în solidaritatea pan-umană în Hristos, ea aduce mai multă iubire decât toate făpturile conștiente.

Slava sfinților se arată și în miridele care-i reprezintă, așezate în jurul Agnețului care se preface în trupul lui Hristos. Prin miridele așezate pe același disc, se arată și solidaritatea tuturor creștinilor drept-credincioși, întărită prin legătura lor cu Hristos. Dar însăși slava lui Hristos se face arătată prin sfinții și dreptii care se înmulțesc continuu prin jertfa Lui¹¹¹, de care se împărtășesc sub forma Euharistiei și a cărei putere o activează prin viața lor de curăție, iar în cer, prin strălucirea și prin iubirea lor tot mai mare față de Hristos și față de frații de pe pământ. De aceea, fiecare Euharistie e atât spre slava lui Hristos, cât și spre slava sfinților. Dar atunci și slava Maicii Domnului se arată prin înmulțirea sfinților și prin înaintarea lor într-o slavă mai mare, deși în sine slava aceasta e și slava lui Hristos. Chiar la apropierea oamenilor de pe pământ de jertfa lui Hristos și la fructificarea acestei jertfe în ei, contribuie și sfinții cu rugăciunile lor. Iar această contribuție la înmulțirea celor mântuiți aduce și ea sfinților un spor de slavă și de bucurie. Mai mult chiar, Sfântul Ioan Gură de Aur și Marcu Efesanul socotesc că nu numai dreptii răposați se roagă pentru cei de pe pământ, ci și aceștia trebuie să se roage, la aducerea Jertfei, pentru toți cei răposați, fie păcătoși, fie drepti. Căci din aceasta, și ei pot avea un spor de slavă și de bucurie, făcându-i să înainteze spre slava deplină de la judecata din urmă, pe care o vor lua împreună cu toți cei mântuiți¹¹².

111. De aceea se și numește "Jertfa laudei".

112. Marcu Efesanul, la locul din Evr. 11, 39-40, zice: "Aceasta trebuie să înțelegem despre toți credincioșii și dreptii până la venirea Domnului; căci precum înaintașii acela nu s-au desăvârșit fără Apostoli, tot așa nici Apostolii, fără Mucenici, nici aceștia, iarăși, fără cei ce au intrat și vor intra după ei în via cea bună a Bisericii" (*Oratio altera de igne purgatorio*, în P.O., XV, p. 114).

rând aceste rugăciuni, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "că cel mort e păcătos, să i se dezlege păcatele; iar drept, să câştige un adaos de plată şi răsplată"¹¹³. Iar Efesanul zice: "Că puterea rugăciunii şi mai ales a de taină trece şi la cei ce au vieţuit cuvios, ca asupra ce sunt şi ei nedesăvârşiţi şi primesc un adaos în şi nu se bucură încă de fericirea veşnică, o spune ie, tălmăcitorul celor dumnezeieşti"¹¹⁴. Iar în alt loc, rcu Efesanul zice: "Iar că şi la cei ce se bucură de pe de fericire la Dumnezeu trece puterea rugăciunilor şi es a Jertfei acesteia de taină, e vădit din ceea ce spun rugăciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Gură de Aur: "Încă aducem Ție această sfântă slujbă u cei ce au răposat în credință: strămoși, părinți, patri-apostoli etc"¹¹⁵.

ai trebuie menționat apoi că prezența spirituală a sfin- n frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, repre- t în Euharistie în starea Lui de jertfă continuă, mai mnă și faptul că toți trăiesc unirea lor cu Dumnezeu e o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca o re a lor ca oameni lui Dumnezeu. E o moarte tainică erilor firii ca să "pătimească" îndumnezeirea lor prin nezeu¹¹⁶. E o continuare a morții și învierii lor tainice pământ. În acest sens ne rugăm să ne împărtășim cu os "mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției" u fără sens prezintă și Apocalipsa, pe lângă Hristos ca înjunghiat, și sufletele celor ce au fost înjunghiați (au tainic omului vechi, n.n.), pentru cuvântul lui Dum-

113. Omilia 31 la Ev. Matei, P. G. 57, col. 375.

114. *Oratio altera de igne purgatorio*, ibid. E vorba de Dionisie Agitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 7, P. G. 3, col. 336.

115. *Oratio prima de igne purgatorio*, p. 43.

116. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. II, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbește și de o împărtășire de Hristos tfit, pe trepte tot mai înalte (*Ambigua*, P. G. 91, col. 1362-1365).

nezeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)¹¹⁷. Aceasta încă e o slavă mereu sporită a sfinților.

Tabloul miridelor pentru dreptii răposați și pentru viii ce se succed în orice timp arată nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor de a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci și a tuturor credincioșilor din toate timpurile.

c. Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din iad. Din cele spuse rezultă că în afară de sfinții canonizați, sau care s-au impus ca atare în conștiința Bisericii ecumenice – reprezentați pe disc prin cele nouă cete –, nu știm care din cei adormiți se roagă ei pentru noi, cei de pe pământ, sau au ei nevoie de rugăciunile noastre¹¹⁸. Poate că în cazul multor drepti are loc și una, și alta. Ei se roagă pentru iertarea noastră, și noi pentru slava lor. Pe discul euharistic punem miridele tuturor celor decedați la un loc, drepti neștiuți și păcătoși.

117. Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche après la Trinité*, trad. Huqueny, tome II, p. 221. "Când ei se scufundă în această mare fără fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul în acest moment se afundă atât de adânc în neantul său insondabil, că nu mai reține pentru sine absolut nimic și redă tot ce a primit Auto-rului a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dumnezeu... Și totuși acest om a devenit așa de profund uman". S. Bulgakov zice că omul "trebuie să ofere în ardere de tot eu-l uman, sau autoafirmarea sa de om..., să guste moartea în arderea de tot voluntară a abandonării persoanei sale" (*Prietenul Marelui*, p. 17). Dar nu e mai puțin adevărat că Hristos primește jertfa aceasta a lor ajutându-i la această aducere a lor împreună cu Sine, Tatălui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul Chiril al Alexandriei, în *Închinare în Duh și Adevăr*.

118. Biserica se roagă și azi pentru toți cei adormiți, drepti și păcătoși, sau pentru mântuirea lor, căci nu știe care sunt drepti. Numai pentru sfinții canonizați nu cere iertarea păcatelor, dar la Euharistie folosește expresia: "încă aducem Tie această slujbă cuvântătoare, pentru... patriarhi, apostoli", care nu poate însemna altceva decât că "pentru slava", pentru înaintarea lor "din slavă în slavă" (2 Cor. 3, 18).

Cerând aceste rugăciuni, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Că dacă cel mort e păcătos, să i se dezlege păcatele; iar de e drept, să câștige un adaos de plată și răsplată"¹¹³. Iar Marcu Efesanul zice: "Că puterea rugăciunii și mai ales a Jertfei de taină trece și la cei ce au viețuit cuvios, ca asupra unora ce sunt și ei nedesăvârșiți și primesc un adaos în bine și nu se bucură încă de fericirea veșnică, o spune Dionisie, talmăcitorul celor dumnezeiești"¹¹⁴. Iar în alt loc, tot Marcu Efesanul zice: "Iar că și la cei ce se bucură de pe acum de fericire la Dumnezeu trece puterea rugăciunilor și mai ales a Jertfei acesteia de taină, e vădit din ceea ce spunem în rugăciunile Liturghiei, pe care a compus-o marele Ioan Gură de Aur: "Încă aducem Ție această sfântă slujbă pentru cei ce au răposat în credință: strămoși, părinți, patriarhi, apostoli etc"¹¹⁵.

Mai trebuie menționat apoi că prezența spirituală a sfinților în frunte cu Maica Domnului în jurul lui Hristos, reprezentat în Euharistie în starea Lui de jertfă continuă, mai înseamnă și faptul că toți trăiesc unirea lor cu Dumnezeu ca pe o continuă moarte tainică a lor cu Hristos, ca o predare a lor ca oameni lui Dumnezeu. E o moarte tainică a puterilor firii ca să "pătimească" îndumnezeirea lor prin Dumnezeu¹¹⁶. E o continuare a morții și învierii lor tainice de pe pământ. În acest sens ne rugăm să ne împărtășim cu Hristos "mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției" Lui. Nu fără sens prezintă și Apocalipsa, pe lângă Hristos ca Miel înjunghiat, și sufletele celor ce au fost înjunghiați (au murit tainic omului vechi, *n.n.*), pentru cuvântul lui Dum-

113. *Omilia 31 la Ev. Matei*, P. G. 57, col. 375.

114. *Oratio altera de igne purgatorio*, ibid. E vorba de Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 7, P. G. 3, col. 336.

115. *Oratio prima de igne purgatorio*, p. 43.

116. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom. III, p. 72-73. Sfântul Maxim vorbește și de o împărtășire de Hristos cel jertfît, pe trepte tot mai înalte (*Ambigua*, P. G. 91, col. 1362-1365).

zeu, ca stând sub jertfelnicul Mielului (Apoc. 6, 9)¹¹⁷. Aceasta încă e o slavă mereu sporită a sfinților.

Tabloul miridelor pentru dreptii răposați și pentru viii se succed în orice timp arată nu numai solidaritatea celor ce cred în Hristos într-un anumit timp, în pornirea lor de a rodi jertfa lui Hristos în ei, ci și a tuturor credincioșilor din toate timpurile.

c. **Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din Iad.** Din cele spuse rezultă că în afară de sfinții canonizați, sau care s-au impus ca atare în conștiința Bisericii ecumenice – reprezentați pe disc prin cele nouă ete –, nu știm care din cei adormiți se roagă ei pentru noi, ei de pe pământ, sau au ei nevoie de rugăciunile noastre¹¹⁸. Poate că în cazul multor drepti are loc și una, și alta. Ei se roagă pentru iertarea noastră, și noi pentru slava lor. Pe discul euharistic punem miridele tuturor celor decedați la un loc, drepti neștiuți și păcătoși.

117. Tauler, *Deuxième sermon pour la cinquième Dimanche après la Trinité*, trad. Huqueny, tome II, p. 221. "Când ei se scufundă în această mare fără fund, nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate. Omul la acest moment se afundă atât de adânc în neantul său insondabil, că nu mai reține pentru sine absolut nimic și redă tot ce a primit Auto-ului a tot binele. Acolo spiritul omului s-a pierdut în Spiritul lui Dumnezeu... Și totuși acest om a devenit așa de profund uman". S. Bulgakov spune că omul "trebuie să ofere în ardere de tot eu-l uman, sau autoafirmarea sa de om..., să guste moartea în arderea de tot voluntară a abandonării persoanei sale" (*Prietenul Marelui*, p. 17). Dar nu e mai puțin devărat că Hristos primește jertfa aceasta a lor ajutându-i la această ducere a lor împreună cu Sine, Tatălui, cum a dezvoltat pe larg Sfântul Kiril al Alexandriei, în *Închinare în Duh și Adevăr*.

118. Biserica se roagă și azi pentru toți cei adormiți, drepti și păcătoși, sau pentru mântuirea lor, căci nu știe care sunt drepti. Numai pentru sfinții canonizați nu cere iertarea păcatelor, dar la Euharistie folosește expresia: "Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare, pentru... patriarhi, apostoli", care nu poate însemna altceva decât că "pentru slava", pentru înaintarea lor "din slavă în slavă" (2 Cor. 3, 18).

Prin aceasta, conștiința Bisericii socotește că există o gradație atât de continuă de la treptele cele mai înalte ale dreptilor până la cele mai de jos și de aici la cei păcătoși, încât unii din cei declarați la judecata particulară drepti, dar în măsură mai redusă, și aflați în rai, nu sunt prea radical deosebiți de cei ce au în ei petele păcatelor în grade mai mici și au fost lăsați în iad, deși Biserica ține la despărțirea între rai și iad. Aceasta face posibil ca cei ce se află în iad, dar nu prea radical deosebiți de cei de pe treptele cele mai de jos din rai, să treacă în rai până la judecata din urmă, prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ.

Există însă totuși un "fund al iadului", în care se află cei de tot păcătoși, precum există înălțimile raiului, unde se află sfinții. Cei din rai, chiar din locurile inferioare, vor rămâne în rai și după judecata din urmă, dar până atunci pot progresa la trepte tot mai înalte prin rugăciunile celor de pe pământ și ale lor pentru aceștia și pentru intrarea tot mai activă a lor în comuniune cu Hristos, iar cei de pe treptele cele mai înalte vor progresa și ei în slavă prin rugăciunile lor pentru cei de pe pământ și prin intrarea tot mai adâncă a lor în comuniunea cu Hristos, și a tot mai multora în fericita comuniune cu Hristos și cu ei.

Cei aflați în iad, dar nu lipsiți total de credința în Hristos, pot fi mutați și ei în raiul comuniunii cu Hristos până la judecata din urmă, sau pot fi ridicați de la chinuri mai grele la unele mai ușoare, prin rugăciunile celor de pe pământ și ale sfinților, cerute de cei de pe pământ, dar poate săvârșite și din proprie inițiativă. Prin rugăciunile celor de pe pământ însoțite de așezarea miridelor pentru cei decedați în jurul Agnețului devenit trupul lui Hristos, cei aflați în nefericirea necomuniunii cu Hristos poate sunt ajutați de comuniunea ce le-o oferă Hristos prin jertfa Sa și de comuniunea oferită de cei ce se roagă pentru ei, să accepte această comuniune, sau să fie înmuiați de ea, dacă nu s-au dus din viață cu totul ostili ei, sau morți pentru ea.

Aceasta se acordă cu opinia că cei ce au ajuns în iad nelipsiți total de credința în Hristos, sau neostili Lui, și care prin credința lor mai redusă n-au săvârșit fapte nimicitoare pentru viața și mântuirea altora și pentru omenia lor, ca ucideri, avorturi, sexualitate dezordonată în afara căsătoriei, privarea altora de cele necesare lor, exemple, îndemnuri, învățături și silnicii prin care au luat posibilitatea de mântuire a altora, ori s-au căit de aceste lucruri înainte de moarte, dar nu într-un grad corespunzător faptelor lor rele și nu cu repararea în ei și pe cât posibil în favoarea altora a gravelor urmări ale acestor fapte, pot fi ajutați să reintre într-o suficientă comuniune cu Hristos și cu ceilalți oameni, o dată ce au manifestat la sfârșitul vieții dorința restabilirii ei, ceea ce înseamnă că au și început să o restabilească. De aceea Biserica acordă o foarte mare importanță spovedaniei înainte de moarte, care înseamnă de fapt începutul real al restabilirii comuniunii cu Hristos și cu semenii prin persoana preotului, anulând în parte prin această faptă a lor influența periculoasă pe care au exercitat-o asupra altora prin pilda și îndemnul la înstrăinarea de Hristos și prin sfâșierea umanității altora și a lor proprie.

Forța de refacere a puterii de comuniune în cei ce n-au atrofiat-o total în ei, dovedită măcar prin pocăința de la sfârșitul vieții, o exprimă lapidar o întâmplare istorisită de Sfântul Macarie, căruia căpățâna unui preot păgân atinsă de el cu toiagul i-a spus că cel mai greu chin din iad este că nu vede nimeni fața altuia, decât spatele lui, adică singurătatea în comun. Căpățâna a adăugat însă: "Deci când te rogi pentru noi, în parte vede cineva fața celui alt". Actul de comuniune al celor de pe pământ face să odrăslească în aceia rădăcina pomului comuniunii. Apoi, căpățâna adăugă: "Noi cei ce n-am cunoscut pe Dumnezeu suntem miluiți măcar puțin, dar cei ce au cunoscut pe Dumnezeu și s-au lepădat de El și n-au făcut voia Lui dedesubtul nostru sunt".

Necomuniunea din neștiință e mai puțin învârtosată decât cea din voință.

Când o persoană se roagă pentru alta, se află în exercițiul unei răspunderi pentru aceea și, ca urmare, de la ea ajunge la persoana respectivă un flux de iubire care o deschide pentru comuniune. Și, dacă rugăciunea este intensă și stăruitoare, nu se poate să nu înmoaie învârtosarea acelei persoane.

Relațiile prin rugăciune sunt cele mai iubitoare relații; și, în mod paradoxal, ele se pot realiza cel mai ușor, Duhul Sfânt aducându-și ajutorul Lui la săvârșirea rugăciunii. Prin rugăciune, vrei ca semenul tău să trăiască în veci, într-o fericire, îi dorești absolutul, vrei să fii cu el într-o comuniune eternă; prin rugăciune nu-ți mai rezervi nici o posibilitate de a întrerupe cândva comuniunea cu el, de a-l împiedica mâine să fie fericit.

Când două persoane se roagă una pentru alta, amândouă se află în exercițiul răspunderii uneia pentru alta. Când numai una din persoane se roagă pentru alta, ultima nu se află în acest exercițiu al răspunderii și nu sesizează în mod conștient exercițiul răspunderii celeilalte pentru ea. Dar până la urmă are un folos din rugăciunea celei dintâi. În orice caz, nu există rugăciune fără răspundere, iar în răspundere o persoană experimentează legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voința sa, nici de voința celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană, iar în Biserică, și de Duhul lui Hristos, Care întărește această legătură dialogică între persoane¹¹⁹.

119. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Dialogi de S. Trinitate*, P. G. 75, col. 696 D-697 A: "Prefacerea naturii noastre căzute și egoiste în natura Bisericii, adică reunirea persoanei noastre umane cu Hristos și cu semenul nostru în natura cea una a Bisericii devine unul din temeliile pentru rugăciunea noastră pentru toți oamenii și, în special, pentru decedați, a credinței noastre în valoarea rugăciunilor sfinților și a Botezului copiilor pentru credința părinților spirituali" (a nașilor).

Dar nu numai în rugăciune vine la expresie legătura dialogică între persoane, sau răspunderea uneia pentru alta, ci și în fapta uneia în favoarea celeilalte. În starea lor naturală oamenii simt și ei că prin faptele lor de întrajutorare împlinesc obligațiile unor răspunderi reciproce mai presus de voia lor. Dar membrii Bisericii știu că răspunderea aceasta este pusă asupra lor de Dumnezeu și că de ea se achită nu numai prin fapte, care pot fi socotite ca ale lor, ci și prin rugăciune, prin care cer ajutorul lui Dumnezeu pentru alții; ei mai știu că fără exercițiul acestei răspunderi se prăbușesc într-un fel de existență golită de conținut și de putere, într-o existență a coșmarului și a chinului. În acest fel de existență, de umbră chinuită, cade nu numai cel neajutat de celălalt, dar și cel ce nu ajută. Căci cel ce nu rămâne în legătura dialogului cu celălalt, prin răspunsul la apelul lui, cade el însuși în golul singurătății, adică al unei existențe fantasmagorice și chinuite.

Despre Sfântul Pahomie se spune că odată a visat că membrii uneia dintre mănăstirile conduse de el se aflau într-o peșteră, legați între ei într-un șir prin faptul că fiecare ținea de mână pe altul și tot șirul, având în frunte pe stareț, înainta spre o deschizătură în care se vedea lumina de afară. Alți oameni alergau continuu de colo până colo, prin întunericul peșterii, ascultând când de un glas, când de altul, care striga: "aici e lumina!". Alte șiruri mai mici se învâртеau continuu în jurul vreunei coloane, fără să înainteze spre lumina de afară.

Imaginea se potrivește legăturii sobornicești dintre membrii Bisericii în general. Ei se susțin unii pe alții, având în frunte pe preoții și ierarhii Bisericii, toți împreună înaintând spre lumina Împărăției veșnice, având încă de pe pământ o oarecare arvună a ei.

Cine susține pe alții se susține pe sine prin cei pe care îi susține; cine dă putere primește putere. Sfântul Ioan Damaschin spune: "Precum cel ce vrea să ungă cu mir sau

cu untdelemn pe un bolnav, se împărtășește întâi el de ungere și apoi unge pe acel bolnav, tot așa cel ce lucrează pentru mântuirea aproapelui, întâi se folosește pe sine și apoi pe aproapele"¹²⁰. Cine mângâie pe altul se mângâie pe sine, cine întărește pe altul se întărește pe sine, cine vrea să ajute pe altul găsește în sine izvoare noi de putere.

Se poate spune că fapta prin care cineva ajută și susține pe alții e prilejul sau mijlocul prin care Dumnezeu îl susține și-l ajută pe el însuși; e efortul care, mobilizând energiile cuiva, îl deschide energiei divine, comunicată spre folosul celui ce face acest efort și spre al celui în favoarea căruia îl face. Cine vrea să facă efortul în folosul său exclusiv este victima unui scurt-circuit spiritual; cel ce nu vrea să lumineze pe alții, nu se luminează nici pe sine. Nevrând să se facă mediu de propagare generoasă a iubirii lui Dumnezeu, neîncălzindu-se el însuși de fluxul generos al iubirii divine, nu numai că nu o transmite mai departe, dar nu-i dă aceleia putința să-și producă efectul deplin nici în sine însuși. Iar dispoziția lui de a primi și de a transmite cu generozitate ajutorul divin se arată în rugăciunea și fapta lui pentru alții. De aceea spune Sfântul Ioan Damaschin: "Căci Domnul cel de oameni iubitor voiește să I se ceară și să împartă cele cerute spre mântuirea făpturilor Sale și mai ales atunci Se înduplecă cu totul; nu când cineva luptă numai pentru sufletul său, ci când face aceasta pentru aproapele"¹²¹. Sau tot el spune: "Cine împarte și dă, se bucură și se înveselește mai mult decât cel ce primește; și își procură cea mai mare mântuire"¹²².

Răspunderea față de aproapele, hrănită de răspunderea față de Dumnezeu, e motorul care dă forță rugăciunii și faptei pentru alții. Căci ea ține ființa omului legată dialogic

120. Sfântul Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P. G. 95, col. 269 D.

121. *Ibidem*, col. 252 C.

122. *Ibidem*, col. 268 A.

simultan de Dumnezeu și de semenii proprii. Dumnezeu ne leagă de Sine, ca prin Sine să ne lege de ceilalți. El e centrala spre care duc toate firele curentului de viață și de unde pornesc toate. Apelul ce-l face un credincios către altul: "Roagă-te pentru mine, frate (sau părinte)!", e manifestarea conștiinței lui că depinde simultan de Dumnezeu și de aproapele, sau de Dumnezeu prin aproapele. Dar e și un apel la răspunderea aceluia în fața lui Dumnezeu, la o răspundere în care se include răspunderea aceluia pentru semenii lui și, în speță, pentru cei ce face apel la el. Prin acest apel trezește răspunderea îndoită a aceluia: față de Dumnezeu și față de cel care face apelul; îl trezește pe acela la conștiința legăturii dialogice în care se află cu Dumnezeu și cu aproapele care face apelul. În acest sens, chiar cel ce face apelul către cineva îi dă prilejul aceluia să se trezească la răspunderea ce-l leagă de Dumnezeu și de acela. Dialogul constă din apelul unuia și din răspunsul oarecum necesar al celuilalt.

Dar orice credincios nu apelează numai la rugăciunea celuilalt, ci se roagă el însuși pentru acela. Se angajează el însuși să se roage, când apelează la rugăciunea celuilalt; sau cel la care se face apelul pentru rugăciune, adresează și el, la rândul său, un apel celui dintâi să se roage pentru el lui Dumnezeu.

Astfel, amândoi se simt răspunzători unul pentru altul în fața lui Dumnezeu. Amândoi sunt legați de Dumnezeu și unul de altul prin răspunsul ce trebuie să-l dea fiecare lui Dumnezeu pentru celălalt. Legătura între credincioși este o legătură în Dumnezeu și, invers: legătura unui credincios cu Dumnezeu este o legătură cu ceilalți. Cine nu se simte legat de altul pierde legătura și cu Dumnezeu. Cine se roagă lui Dumnezeu pentru altul îl are pe celălalt nu numai în gând, ci e într-o legătură dialogică cu acela și de aceea îi răspunde împlinind apelul lui de a se ruga lui Dumnezeu pentru el. Această legătură reală a lui cu Dumnezeu, în care

este inclus și semenul pentru care se roagă, explică puterea divină care curge atât în cel ce se roagă, dându-i puterea să se roage, cât și în cel pentru care acela se roagă, împlinind ceea ce se cere prin rugăciune.

Dar credincioșii continuă să se simtă răspunzători și pentru frații lor trecuți din viața aceasta. Ei trăiesc și cu aceia legătura lor dialogică. Ei nu-i pot șterge nici pe aceia din inima și din pomelnicul lor, ci îi trec numai din rândul celor vii în rândul celor plecați în altă lume. Iar în această răspundere a lor pentru acela se reflectă voia lui Dumnezeu care vrea să-i țină legați mai departe, și prin această legătură să-și reverse iubirea Sa peste cei decedați în credință prin iubirea celor vii față de ei.

Dumnezeu voiește să mântuiască pe toți (I Tim. 2, 4-6). "Precum a pățimit El toate pentru om, așa le-a și gătit toate pentru el. Căci cine, pregătind ospăț și chemând pe prietenii, nu voiește ca să vină toți și să se sature toți din bunătățile lui? Căci de ce a mai pregătit ospățul, dacă nu ca să primească la el pe toți prietenii săi?"¹²³. Dar în scopul acesta Dumnezeu voiește să-i asocieze pe toți în pornirea Sa generoasă către toți, pentru ca toți să se bucure simultan de generozitatea divină și de generozitatea cât mai multor oameni, sau de generozitatea Sa prin generozitatea cât mai multor oameni. De aceea Dumnezeu nu uită nici pe cei adormiți și-i face și pe cei vii să nu-i uite pe aceia.

Desigur, în acești "toți" nu pot fi cuprinși real dintre cei decedați decât cei ce au răspuns, măcar într-o măsură cât de mică, la apelul lui Dumnezeu cât au fost în viață. Sfântul Ioan Damaschin zice că pentru toți cei ce și-au agonisit puțin aluat al virtuților, dar n-au apucat să facă cu ajutorul lor din toată ființa lor pâine, "Domnul va trezi după moarte pe apropiații și pe prietenii lor, cărora le îndreaptă gândurile și le mișcă sufletele spre folosul și ajutorul acelora.

123. *Ibidem*.

Iar aceștia, mișcați de Sus și prin atingerea Stăpânului de inimile lor, vor completa lipsurile celor decedați". Dar celui care a plecat din viața aceasta cu un cuget întru totul trupescesc, nu-i va întinde după moarte nimeni o mână de ajutor, "pentru că nici Dumnezeu nu-l are pe acesta în amintire"¹²⁴.

Lucrul trebuie înțeles astfel: cei ce au decedat în credință au acceptat să intre în dialogul viu și de-viață-făcător cu Dumnezeu înainte de moarte, chiar dacă nu s-au angajat deplin în el, chiar dacă nu au răspuns cu toată ființa apelului lui Dumnezeu. Ca atare ei au decedat în legătura dialogică în oarecare grad actualizată cu Dumnezeu. Iar Dumnezeu nu-i mai lasă pe aceștia din legătura cu El, după ce ei nu mai pot face nimic pentru a progresa în această legătură. Ei rămân "în amintirea lui Dumnezeu". Dar cine rămâne în amintirea lui Dumnezeu rămâne în preocuparea Lui, care înseamnă o legătură cu Dumnezeu. Și acela nu moare sufletește de tot. Căci preocuparea lui Dumnezeu de el înseamnă îndreptarea gândului lui Dumnezeu spre el, ceea ce e tot una cu îndreptarea cuvântului și curentului de-viață-dătător al lui Dumnezeu spre el. Iar cuvântul lui Dumnezeu îl ține viu pe cel căruia i se adresează prin răsunetul apelului lui Dumnezeu în conștiința lui, prin trebuința de a răspunde, trăită de acela în ființa lui. Dar Dumnezeu nu Se adresează niciodată unui om în izolare, pentru că nu-l vede izolat. Dumnezeu vede pe fiecare om în legăturile lui ființiale și dialogice cu semenii săi și îndreaptă preocuparea Sa spre el, pentru ca cuvântul Său să se răspândească prin acela și la alții, spre a trezi și pe aceia la un răspuns, fie că aceia au lipsă să fie ajutați, prin cel căruia Dumnezeu îi vorbește, fie că cel de care Dumnezeu se ocupă direct are lipsă de ajutorul celorlalți. Astfel, dacă credinciosul în rugăciunea sa pentru alții realizează un dialog îndreptat și

124. *Ibidem*. (În textul din P. G. ἐν τῷ μέτρῳ αὐτοῦ. Dar cred că e o transcriere greșită a lui: ἐν μνήμῃ αὐτοῦ).

spre Dumnezeu și spre om, aceasta se datorește faptului că Dumnezeu însuși îl suscită la acest dialog, amintindu-i de altul și cerându-i rugăciunea pentru altul, sau Se arată preocupat și de acela, ba, mai mult, a și început să lucreze la ajutorarea spirituală a aceluia, incluzând în dialogul Său cu cel căruia îi cere rugăciunea și pe cel pentru care i-o cere, sau în preocuparea Sa îndreptată spre cel care are lipsă de rugăciune și pe cel căruia îi cere rugăciunea.

Dacă ne rugăm și noi ca Dumnezeu "să pomenească" pe cei adormiți, aceasta nu înseamnă că noi avem inițiativa în pomenirea acelor, ci că Dumnezeu consideră necesar și răspunsul nostru, și răspunsul celor decedați, înviorat de răspunsul nostru, la preocuparea Lui de ei, pentru ca această preocupare a Lui să devină cât mai eficientă și să-i facă vii cu adevărat. Numai așa pomenirea lui Dumnezeu, pe care o cerem pentru aceia, îi ține pe aceia vii în veci, pentru că numai așa se menține dialogul adevărat între El și ei, răspunzând și aceia, odată cu noi sau în urma răspunsului nostru, la preocuparea lui Dumnezeu de ei.

În orice caz, pomenirea de către Dumnezeu are puterea să țină vii spiritual în vecii vecilor pe cei ce răspund acestei pomeniri. Noi nu avem puterea aceasta, pentru că, cu cât clipa despărțirii de noi a celor decedați lunecă mai mult în trecut, amintirea lor slăbește în noi și cu aceasta și puterea noastră de a-i ține în legătură cu noi și deci vii. Pe lângă aceea, după două, trei generații nimeni nu mai ține minte pe cei mai mulți dintre cei decedați. Numai pentru și prin Dumnezeu ei rămân mereu prezenți și deci vii, pentru că pentru El nu există trecut. Apoi, Biserica îi pomenește pe aceștia în general la săvârșirea Jertfei euharistice, iar Dumnezeu îi ține veșnic în pomenirea Sa pe cei decedați, odată ce s-au rugat pentru ei rudeniile lor care i-au cunoscut și odată ce se roagă pentru ei în general Biserica; iar în Biserică sunt și sfinții, care păstrează amintirea lor în veci.

Cine-și amintește de cineva, îl ajută să rămână viu. Cu atât mai mult îl ajută pomenirea lui din partea lui Dumnezeu. Pentru cel lovit de amnezie totală sau parțială, toate persoanele sau anumite persoane se scufundă în neant. Aceasta înseamnă că persoana lovită de amnezie nu le mai dă aceloră nici un ajutor să mai existe; persoanele uitate pierd prin aceasta un sprijin, pierd un rost al existenței lor, o semnificație a acestei existențe. Și dacă toate persoanele umane ar fi lovite de amnezie în legătură cu o persoană, aceea și-ar pierde orice rost, orice semnificație, orice interes de a continua să existe. Ea s-ar scufunda spiritual într-un fel de pustiu chinuitor. Iar odată moartă trupește, sufletul ei ar intra definitiv în această pustietate chinuitoare și fără sens. Acest efect răspunde preocupării lui Dumnezeu pentru el. La această voluntară amnezie divină se adaugă amnezia în parte voluntară a persoanelor umane care n-au primit niciodată un răspuns pozitiv de la persoana respectivă. Persoana respectivă, căzând din dialogul cu Dumnezeu și cu semenii, a căzut din realitate în golul fantasmagoric, fără conținut și fără sens, care constituie un chin negrăit.

Când cerem lui Dumnezeu "veșnica pomenire" pentru cineva, cerem să fie pomenit de Dumnezeu și în prezent, cum va fi pomenit în eternitate, deci să-l țină neîncetat viu. Dacă am cere ca Dumnezeu să-l pomenească numai de la judecata din urmă mai departe, ar însemna că Dumnezeu îl ține uitat pentru o vreme, iar după aceea iarăși își va aduce aminte de el. Noi nu cerem lui Dumnezeu să-și aducă aminte numai câteodată de acela, ci să-l aibă neîntrerupt în amintire, în vecii vecilor (αἰώνια ἡ μνήμη). Prin rugăciuni, ținem pe cei ce au fost, veșnic vii. Nimeni nu se pierde definitiv.

Dar dialogul nostru cu Dumnezeu pentru semenul nostru decedat se susține nu numai prin pomenirea în rugăciuni, ci și prin pomenirea cu faptele, în special cu faptele de milostenie, prin care intercalăm și pe alți oameni în

acest dialog, făcându-i și pe ei să-l pomenească. Iar această pomenire de către noi a celui decedat, care săvârșim fapte de milostenie în numele lui, și de către cei care beneficiază de aceste fapte, e un dialog nu numai între noi și acela, ci și un răspuns dat apelului celui decedat și lui Dumnezeu, pentru el. Această largire a dialogului se realizează de altfel și prin rugăciuni. Căci rudele care pomenesc pe cel adormit cer aceasta și preoților și celorlalți, pentru ca să fie atrași cât mai mulți în acest dialog cu cel adormit și cu Dumnezeu pentru el.

Avându-i pe cei adormiți în legătură dialogică cu noi, când cerem altora să-i pomenească și când săvârșim fapte de milostenie pentru ei, ei înșiși cer prin noi într-un anumit fel această pomenire a lui Dumnezeu și ne presează la săvârșirea acestor fapte. Nu numai noi săvârșim fapte pe care n-au avut ei timp, sau n-au fost în dispoziția de a le împlini cât au fost pe pământ, ci oarecum ei înșiși participă la săvârșirea lor prin noi, prin presiunea ce o exercită așteptarea lor sau apelul lor, stimulat de Duhul Sfânt, asupra noastră. Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeu "le socotește ca fapte ale lor"¹²⁵. Iar întrucât toate faptele bune se săvârșesc din îndemnul lui Dumnezeu, Căruia îi răspundem prin ele, chiar faptele pentru cei adormiți sunt săvârșite și de Dumnezeu, întrucât le săvârșim răspunzând apelului lui Dumnezeu de a le săvârși pentru ei și cu ajutorul Lui.

De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de un testament pe care-l lasă cel ce moare nu numai rudelor, ci și săracilor și lui Dumnezeu însuși, ca să facă aceștia ceea ce n-a apucat el să facă: "Scrie în testamentul tău, ca moștenitor, pe lângă copii și rudenii, și pe Stăpânul. Să aibă deci hârtia numele Stăpânului, să nu fie lipsită de pomenirea săracului"¹²⁶.

125. *Ibidem*, col. 253 C.

126. *Ibidem*, col. 269. Citat de Sfântul Ioan Damaschin.

Dumnezeu aşteaptă de la toţi oamenii să facă bine, pentru ca toţi să devină buni, împlinindu-şi această datorie faţă de El, şi astfel toţi să se facă buni prin binele ce li se face. Dacă unii au lipsit de la această datorie, binele pe care nu l-au făcut ei trebuie să-l facă pentru ei alţii, pentru ca nici un bine voit de Dumnezeu să nu rămână nefăcut în lume şi pentru ca omenirea în general să progreseze spre stadiul de bunătate urmărit de El.

Prin faptele de milostenie câştigă nu numai cei adormiţi, ci şi cei ce le fac pentru ei şi cei cărora li se fac. Ele se fac "pentru ca şi cei decedaţi să se folosească de bunătatea lui Dumnezeu şi iubirea de fraţi să crească, nădejdea în înviere să sporească şi rugăciunea către Dumnezeu să se înmulţească şi contribuţiile pentru locaşurile Lui să se îndească printr-o mai mare căldură şi facerea de bine către cei săraci să se extindă"¹²⁷.

De aceea Dumnezeu nu uită de nici o faptă bună făcută celorlalţi (Evr. 6, 10), pentru că toate se înscriu într-o linie ascendentă spre un stadiu superior de bunătate a tuturor celor ce cred. Nu uită, pentru că prin toate credincioşii răspund lui Dumnezeu pentru darurile ce au primit, răspunzându-l în primul rând Lui prin însuşirea şi înmulţirea bunătăţii ce le-a arătat, prin darurile ce le-a dat sau li s-au dat.

Dumnezeu e însetat să vadă darurile Lui transmise de la om la om, spune Sfântul Ioan Damaschin, adică să vadă bunătatea Sa înmulţindu-se între oameni prin străduinţa lor: "Căci după aceasta însetează, aceasta o voieşte şi o cere şi o doreşte Domnul, Cel mai presus de bunătate, ca nu cumva să rămână cineva lipsit de darurile Sale dumnezeieşti"¹²⁸. Sau: "Căci aceasta mulţumeşte şi bucură pe milostivul Dumnezeu, ca să se grăbească fiecare spre ajutoarea aproapelui. Aceasta o doreşte şi o voieşte Milostivul, ca toţi să ne facem bine unii altora, atât în viaţă, cât şi după

127. *Ibidem*.

128. *Ibidem*, col. 263 D.

moarte"¹²⁹. Nu e vorba de o înmulțire a binelui într-un mod abstract, ci de o înmulțire a dragostei între persoanele concrete. Cei ce fac bine în viața aceasta nu vor vedea dincolo binele făcut de ei ca o entitate abstractă, ci în recunoștința cu care se va face binele în numele lor după moartea lor.

Cel mai mare ajutor le vine însă celor adormiți de la pomenirea lor în legătură cu Jertfa lui Hristos la Sfânta Liturghie. "Tălmăcitorii și martorii oculari ai Cuvântului, ucenicii și apostolii Mântuitorului, care au cucerit pământul, au rânduit să se facă în legătură cu înfricoșatele, preacuratele și de-viață-făcătoareie Taine, pomenirea credincioșilor adormiți"¹³⁰.

Sfântul Chiril al Alexandriei a evidențiat pe larg faptul că noi nu putem intra la Tatăl decât în stare de jertfă curată, dar noi nu ne putem transpune în starea de jertfă curată decât având în noi pe Hristos, singura jertfă curată, sau asumându-ne Hristos cel jertfit, în Sine. Pe lângă aceea, la Liturghie toată comunitatea, sau toată Biserica se aduce pe sine în Hristos ca jertfă curată Tatălui, toată se predă Tatălui, răspunzând desăvârșit apelului Lui la iubire și împlinind dialogul cu Tatăl așa cum a voit El. Căci ea își însușește răspunsul lui Hristos, adică predarea Lui, sau Hristos unește răspunsul, adică predarea ei, cu răspunsul, sau cu predarea Sa. Dar comunitatea unită cu Hristos are legați de ea în dialogul amintirii și pe cei adormiți ai ei; și-L roagă și prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, să-i primească și pe ei, prin amintire, în legătură cu El și să-i ofere Tatălui, sau să-i unească cu Tatăl prin predarea Sa Tatălui împreună cu ei.

Dacă tot răspunsul nostru la apelul Tatălui, sau toată predarea noastră Tatălui, prin rugăciune și fapte de autodepășire, primește puterea numai din puterea jertfei sau a predării desăvârșite a lui Hristos, evident că și atragerea celor adormiți ai noștri în acest act de predare Tatălui se

129. *Ibidem*, col. 361 C.

130. *Ibidem*, col. 254 C.

datorește tot lui Hristos. Căci dacă El S-a adus jertfă pentru toți, ca toți să fie aduși jertfă în El, puterea jertfei Lui nu se oprește la cei aflători încă în viața pământească, ci se întinde la toți cei ce au sfârșit viața prin credință, în dialog cu El și cu semenii; se întinde atât prin ea însăși, cât și prin ceilalți credincioși. Hristos, cu jertfa Lui ce se oferă neîncetat pentru toți, ținându-i pe toți în legătură cu Sine în dialogul aducerii lor la Tatăl împreună cu Sine, este izvorul sobornicității Bisericii.

d. Cinstirea sfințelor icoane. Pe sfinți și pe Maica Domnului îi cinstim și prin icoanele care-i reprezintă. Dar întrucât pe ei îi cinstim pentru faptul că în ei strălucește Hristos, tot așa icoanele lor le cinstim pentru că-i reprezintă în calitatea lor de locașuri ale lui Hristos.

Dar dacă cinstim icoanele sfinților pentru faptul că ei sunt locașuri ale lui Hristos, cu atât mai mult suntem îndreptățiți să zugrăvim și să cinstim icoana lui Hristos însuși.

Dar în ce constă această îndreptățire?

În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri: mielul pascal, toiagul lui Aaron, cortul sfânt, chivotul legii etc.

Dar, admitând simbolul, Vechiul Testament interzice idolii (Ieș. 20, 4; Deut. 5, 8-9). Care este deosebirea între simbolul admis în Vechiul Testament și idolul interzis?

Simbolul reprezenta în mod vizibil oarecare însușire a lui Dumnezeu, pentru motivul că era creatură și în sensul acesta toată creația este un simbol al lui Dumnezeu. Dar anumite creaturi indicate de Dumnezeu însuși au primit în Vechiul Testament, prin rugăciuni, o putere deosebită de la El și, deci, un rol de simbol mai accentuat. Dar atât față de simbolul general, reprezentat de orice creatură, cât și față de cel special, indicat de Dumnezeu și consacrat prin rugăciuni, Dumnezeu rămânea deosebit și deasupra lor.

Spre deosebire de simbol, idolul era o bucată de natură privită în ea însăși ca Dumnezeu, în sens panteist. Acesta

e motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul și a recomandat simbolul. Prin idol, oamenii n-ar mai fi deosebit pe Dumnezeu, de lume; prin simbol, rămâneau într-o legătură cu Dumnezeu cel deosebit de lume, punând lumea într-o dependență de El, printr-o relație cu El.

Dar icoana nu mai e nici idol, care identifică cu Dumnezeu un chip creat și confecționat, nici simbol purtând o putere a lui Dumnezeu în sine, ci reprezentarea lui Dumnezeu care S-a făcut om, Care nu a încetat totuși de a fi după natura Sa deosebit de natura creată.

De aceea, icoana n-a fost posibilă decât după ce Dumnezeu însuși S-a făcut om și a făcut din fața omenească fața Ipostasului Său necreat.

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu însuși a luat față omenească, Dumnezeu S-a făcut vizibil ca persoană, făcând să se străvadă prin umanitatea Sa dumnezeirea Sa deosebită de ea.

Aceasta a dat puțința ca și sfinții care Îl au pe Hristos în mod deplin în ei, să-L reflecte pe El, și deci și icoanele lor să-i reprezinte ca pe niște purtători de Hristos. Astfel, toate icoanele se reduc în esență la faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om și S-a arătat prin față omenească.

Numai întruparea Cuvântului a făcut să se străvadă prin fața omenească taina și lumina infinită a lui Dumnezeu. Numai întruparea Lui a făcut să se arate în chip văzut, prin fața umană indefinită, infinitul negrăit dar real al persoanei dumnezeiești a Cuvântului. Interdicția idolului din leșire (20, 4) și Deuteronom avea rostul să ne ferească de a identifica lucrurile create, în ele însele, cu Dumnezeu, sau chiar fața omenească prin ea însăși cu fața lui Dumnezeu. Ea atrăgea atenția asupra apofaticului divin, asupra absenței lui Dumnezeu, înainte de a Se face om Dumnezeu-Cuvântul, în orice altă față pur omenească. Ea ne ferea cu anticipație de a identifica natura omenească în Hristos cu cea dumnezeiască și ne arăta că fața omenească a lui

Hristos e fața lui Dumnezeu-Cuvântul prin inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl, nu printr-o naștere naturală¹³¹.

Pentru întrupare, Dumnezeu însuși Și-a făcut din fața omenească o față a Sa și a dat tuturor fețelor, care intră în comuniune interioară cu ea, să se hrănească din pomul vieții, care este El (Apoc. 22, 2).

Noi zugrăvim icoana lui Hristos nu numai pentru a ne aminti de fața omenească a lui Dumnezeu care a fost odată pe pământ, ci pentru a ne face vizibilă, prin mijlocirea artei, fața Lui care există și acum și care va exista pururea într-o legătură cu noi, asigurându-ne că și fețele noastre vor învia la o viață veșnică în comuniune cu El. Vrem să avem pururea icoana feței Lui, pentru că fața Lui persistă pururea și e în legătură cu noi și vrem ca prin icoana Lui să ne înălțăm mintea și inima la fața Lui nevăzută dar vie și pentru că vrem ca atunci când ne vom întâlni cu ea în viața viitoare să fim familiarizați cu ea, sau să o recunoaștem cu ușurință.

Faptul că Fiul lui Dumnezeu a putut să-Și facă proprie fața omenească, să dea acesteia dimensiunea interioară a infinității, să-Și manifeste prin ea transcendența dumnezeiască și să o facă pe aceasta eternă, arată că fața omenească în general are în sine capacitatea de a se face chip vizibil al lui Dumnezeu; arată că Fiul lui Dumnezeu este modelul chipului omenesc, că Dumnezeu are și El un chip, o formă de manifestare după care este creată fața omenească.

131. Olivier Clément, "Considérations sur la spiritualité de l'icône", conferință ținută la Institut. Teol. din București, în mai 1974: "Interdicția din Ieșire (20, 4) și din Deuteronom (5, 8-9) alcătuiește un fel de prefigurare în gol (în adânc), pur apofatică a Întrupării; ea îndepărtează idolul din așteptarea (lui Mesia), din contemplarea Feței (divine). Întruparea nu are sens decât în tensiune cu această revelație biblică a unei transcendențe inaccesibile și totodată personale, adică capabilă să se transcendă pe ea însăși, pentru a deveni comunicabilă. Deci un refuz de a încătușa pe Cel viu în imanența unei naturi sfinite".

că, expresie vizibilă a spiritului omenesc. Apoi, păstrând-o etern, rămâne prin ea în legătură cu toți cei ce cred în El, cum orice față vie e îndreptată spre altele.

Desigur, fața omenească este prin ea însăși în procesul cosmic o apariție ireductibilă la el, ceva unic, nerepetabil, "o deschidere spre transcendență"¹³², o continuă transcendență, căutând adevărata transcendență. Totuși, fața omenească prin ea însăși, deși transcende procesul cosmic, e închisă de moarte, adică prin acest proces.

Dar prin fața omenească indefinită a lui Hristos se străvede adâncimea infinită a lui Dumnezeu; ea e umplută de transcendența divină. Și nefiind închisă de moarte, rămâne veșnic îndreptată spre noi. Prin transcendența ei relativă și pe care o închide moartea se străvede transcendența absolută a lui Dumnezeu, care o face să biruiască moartea și să rămână în veci neînchisă. "A întâlni pe Hristos înseamnă a întâlni o față care nu se va închide niciodată"¹³³ și din comuniunea cu ea va primi și fața noastră puterea de a învia pentru vecie. Hristos a restaurat astfel în Sine eternitatea feței omenești. Dar aceasta arată că El, prin întrupare, a restabilit fața omenească în conformitatea ei deplină cu modelul, restabilire care nu a fost posibilă decât prin unirea modelului cu ea, întrucât modelul și-a făcut chipul omenesc chip propriu în Sine și, prin Sine, acest model se întipărește mereu și în cei ce cred în El, adică stau în comuniune cu El, umplându-și chipul lor de viața de care s-a umplut fața Lui.

Ipostasul Fiului ceresc, fiind în chipul Tatălui ca expresie filială a naturii divine, Se face și ipostas al chipului omenesc creat după El ca model, sau al feței omenești. El are în Sine și chipul omenesc și modelul Lui dumnezeiesc, dar nu separate, ci modelul străbătând și înălțând, luminând și

132. *Ibidem*.

133. *Ibidem*.

transfigurând chipul Său uman, care își are expresia cea mai accentuată în față și intrând în legătură eternă cu toate fețele. Ipostasul Fiului asumând fața omenească îi dă acesteia caractere ipostatice personale, deosebind-o de fața oricărui alt om, dar păstrând trăsăturile generale ale naturii omenești.

Sfântul Teodor Studitul răspunde iconomahilor, care afirmau că firea omenească a lui Hristos a fost necircumscrișă, deci fără o figură individualizată, arătând cu citate biblice că Hristos a fost un Cine determinat, un Eu, un nume propriu deosebit de alte eu-ri și nume proprii, și adaugă că acest caracter nu și l-a avut ca un ipostas uman aparte de cel divin, ci Însuși Ipostasul dumnezeiesc i-a dat firii Lui umane trăsăturile Ipostasului Său și, prin urmare, El însuși S-a făcut ca om purtător de caractere individuale și circumscris, deși ca Dumnezeu nu e circumscris, având totuși niște însușiri personale deosebite în sânul Sfintei Treimi. Noi nu suntem nestorienii, ca să admitem că firea omenească în Hristos e circumscrisă datorită unui ipostas uman deosebit de cel divin, zicea el. "Deoarece, după învățătura bisericească, mărturisim că Ipostasul Cuvântului S-a făcut Ipostasul comun al celor două firi, ipostaziind în Sine firea omenească împreună cu însușirile particulare ce o deosebesc de ceilalți de un neam cu El, pe drept cuvânt spunem de același Ipostas al Cuvântului că e necircumscriș după firea dumnezeiască, dar a devenit circumscris după firea umană. Căci aceasta nu-și are existența într-o persoană de sine stătătoare și circumscrisă în sine, afară de Ipostasul Cuvântului, ci în Însuși Acesta, ca să nu fie fire neipostaziată. Și în Acesta e contemplată și circumscrisă ca într-un individ"¹³⁴.

Umanul lui Hristos e circumscris într-un fel ca trup și în alt fel ca suflet. Ca suflet e circumscris numai în sensul că

134. *Antir. III*, P. G. 99, col. 400 D.

are niște caractere personale determinate, deosebite de la om la om. Iar fața omenească unește circumscrierea în ambele sensuri. Ca atare, ea e un paradox: printr-o suprafață materială foarte limitată se străvede o viață spirituală indefinit de bogată, de complexă și mereu în mișcare, deși deosebită personal de a altor persoane.

Dar prin aceeași față umană a lui Iisus, deși "circumscrisă", iradiază nu numai viața sufletească omenească, ci și dumnezeirea necircumscrisă care depășește fără măsură indefinitul omenesc al feței, sau viața sufletească omenească manifestată prin ele; mai bine zis, același Ipostas Își manifestă prin trăsăturile "circumscrise" ale spiritualității feței Sale umane infinitatea necircumscrisă a dumnezeirii Sale.

Dar Dumnezeu care iradiază prin umanitatea asumată e Persoana Cuvântului deosebită de a Tatălui și a Duhului Sfânt. Chiar și prin aceasta dă și naturii umane asumate trăsături personale și nu o ia în generalitatea ei, în care de altfel nici nu poate exista. Întrucât oamenii sunt după chipul Fiului lui Dumnezeu, ei au în general chipul Lui de fiu. Și așa îl are și El ca om. După această particularitate, de ipostas unitar și unic, e redat Hristos în icoană. Și precum reprezentarea feței omului simplu sugerează prin fața materială circumscrisă, pe care o zugrăvește pictorul, viața sufletească indefinit de complexă, întrucât redă persoana de care ține și acea viață, la fel icoana Mântuitorului sugerează prin chipul zugrăvit de pictor nu numai viața Lui sufletească omenească indefinită, ci și dumnezeirea Lui desăvârșită necircumscrisă, întrucât redă Persoana Lui unică.

Această sugerare o produce pictorul nu prin talentul lui, ci prin faptul că prezintă pe Iisus cu semnele unice ale actelor Lui: născut în iesle, cu steaua deasupra și cu îngerii împrejur, cu Maica Sa și cu Iosif veghind asupra Lui, răstignit pe cruce între doi tâlhari, sfărâmând încuietorile iadului și înviind, săvârșind anumite minuni cunoscute din Evan-

ghelii etc. În faptele acestea se redă Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat și ne-a mântuit prin răstignirea și învierea Sa, dar se redau și o iubire și o putere netrecătoare, cum n-a avut și nu are nici un om, adică necircumscrierea iubirii și puterii Lui în fapte precise, care-L caracterizează numai pe El în mod vizibil, deci Îl circumscriu. Sfântul Teodor Studiul zice: "Se redă în icoane ipostasul, dar nu firea celui ce e redat. Căci cum s-ar reda în icoană firea ce se contemplă în ipostas? Așa, de pildă, în icoană se redă Petru, nu întrucât e ființă rațională capabilă de minte și știință, căci acestea nu sunt proprii numai lui Petru, ci și lui Pavel și Ioan și tuturor de aceeași specie; ci întrucât are, pe lângă definiția comună, unele însușiri particulare, ca nasul încovoiat sau turtit, sau părul creț, sau culoarea albă, sau ochii frumoși, sau orice altceva care caracterizează înfățișarea propriei lui și-l deosebește de indivizii de aceeași natură. Dar constând din suflet și trup, nu poartă în reprezentarea chipului realitatea particulară a sufletului. Căci cum ar purta-o, acesta fiind nevăzut? Așa și cu Hristos. Nu întrucât e om în general, pe lângă faptul că e și Dumnezeu, este redat în icoane, ci întrucât Se deosebește de toți cei de o fire prin proprietățile ipostatice, și e răstignit și este într-un fel propriu, după ipostas. Deci e circumscriș Hristos după ipostas, deși după dumnezeire e necircumscriș, dar nu după naturile din care e compus"¹³⁵.

Paul Evdokimov și Olivier Clément au insistat asupra faptului că Dumnezeu, deci și Dumnezeu-Cuvântul, nu e fără nici o formă. "Împotriva sărăciei de conținut a spiritualismului excesiv trebuie afirmat că în Dumnezeu absența chipului ar fi o lipsă de plenitudine"¹³⁶. Dumnezeu este Forma formelor, Icoana icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu-i o pură negație, ea vrea să spună că Dum-

135. *Op. cit.*, col. 405 B.

136. Savantul fizician Bernard Philibert spune că numai neantul e lipsit de orice determinare (*Der Dreieine*).

nezeu este o Meta-icoană, după terminologia lui Dionisie, o Hyper-icoană"¹³⁷. Dionisie Areopagitul nu spune numai că Dumnezeu este peste toate afirmările, ci că este și peste toate negațiile¹³⁸. "Trebuie să situăm și să recunoaștem în ea toate afirmațiile lucrurilor, ca în cauza tuturor, și să le negăm pe toate, ca fiind deasupra tuturor, și să nu socotim că negațiile sunt opuse afirmațiilor; ci apofaza e mai degrabă mai presus de toate privațiunile și mai presus de orice negație și afirmație"¹³⁹.

"Deci nu spre absența pur și simplu a chipului conduce icoana, ci deasupra și dincolo de chip, spre Hyper-icoana indescriptibilă, și acesta e aspectul ei apofatic, apofaza iconografică"¹⁴⁰.

Existența divină nu e numai izvorul tuturor cuvintelor, ci și izvorul tuturor imaginilor. Ca atare nu e numai supremul Cuvânt dincolo de cuvânt, ci și suprema Imagine dincolo de imagine. Numai cel ce subzistă poate vorbi. În Vechiul Testament Dumnezeu vorbește adeseori din nori, din foc (Ieș. 3, 2-5; 24, 15-18; Deut. 4, 12), sau Se arată El însuși vorbind (Is. 6, 4; Iez. 1, 26). Chiar când în auzul sufletesc al proorocului răsună cuvântul fără să se vadă subzistența Domnului – imaginea Lui –, prezența ei se simte, ca punct voluntar de plecare a cuvântului. Dumnezeu e simțit spiritual ca vorbind prin faptul că omul simte impulsul să răs-

137. P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, p. 179.

138. *De mystica theologia*, cap. V, P.G. 3, col. 1048.

139. *Op. cit.*, cap. I, col. 1000 B.

140. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 199. Olivier Clément spune, în conf. cit.: "Nous avons considéré... la Forme de Dieu et Sa Face comme communicabilité, manifestation, expression à l'intérieur de la Sainte Trinité. On pourrait dire encore que les *logoi* des choses, qui se trouvent en Dieu et sont leur formes, impliquent que Dieu comme sein de ces formes est la Forme virtuelle de toutes les formes. Même le nom *Logos* attribué au Fils de Dieu signifie qu'Il est cette Forme au dessus de toutes les formes, de toutes les images des créatures. Toutes ces images sont produites et soutenues par les énergies incréées".

pundă cu un cuvânt precis, sau cu o faptă precisă de fiecare dată.

Iar însăși subzistența Lui, simțită ca punct de plecare a cuvântului auzit spiritual, e o Imagine invizibilă, un adânc real al întregii subzistențe care ia forme, primește o ordine din adâncul plin de virtualitatea tuturor formelor, din sânul virtual al tuturor chipurilor.

În Vechiul Testament, cu toată ferirea lui de a reda pe Dumnezeu în chipuri, proorocii văd uneori pe Dumnezeu într-o formă sau alta. Moise vede "locul unde a stat Dumnezeul lui Israel și cele de sub picioarele Lui, ca o cărămidă de safir și ca chipul cerului senin" (Ieș. 24, 10), ceea ce înseamnă că o formă a lui Dumnezeu a dat o formă locului unde a stat. Moise vede de asemenea "chipul slavei Domnului, ca un foc ce arde pe vârful muntelui" (Ieș. 24, 17), deci vede emanând din Dumnezeu o formă.

Dar mai determinată e Forma în care Se arată Dumnezeu proorocilor de mai târziu. Isaia Îl vede șezând pe un scaun foarte înalt, înconjurat de slavă și de Serafimi (Is. 6, 1-3). Iezechiel Îl vede pe Dumnezeu ca un chip de om (Iez. 1, 26); Daniel, la fel (Dan. 7, 9, 13; 10, 5-6). Acestea au fost anticipările Fiului Omului văzut în Apocalipsă, întemeiat de astă dată pe însăși arătarea Lui ca om în istorie.

Chipul cel mai adecvat, cel mai expresiv, cel mai comunicativ de sensuri al Imaginii supreme este omul sau fața omenească. Se vede aceasta în mod profetic încă din Vechiul Testament. Pentru că prin ea se poate manifesta spiritualitatea supremă, sau forma spiritualității supreme. Numai prin fața personală a omului, care exprimă conștiința personală de sine și conștiința de toate, deschiderea și iubirea pentru toți și toate, putința de a exprima voința și afirmarea de sine, se poate exprima în modul cel mai adecvat spiritualitatea personală divină. Numai omul poate cunoaște pe Dumnezeu, în interiorul său mai ales, se poate bucura conștient de comuniunea cu El, de mântuire. De aceea fața

omului, ca și chipul cel mai adecvat al Său, și-o însușește Dumnezeu Cuvântul, pentru ca să intre în comuniune cu oamenii, pentru ca să Se comunice lor ca Dumnezeu, pentru ca să comunice oamenilor trăirea interioară a lui Dumnezeu de către uman.

În fața omenească eternizată și ridicată la maximă transparență, la maxima expresie a conștiinței de sine și de toate, la maxima expresie a iubirii, a trăirii interioare a lui Dumnezeu, în fața lui Hristos, spiritualitatea Fiului lui Dumnezeu, sau forma acestei spiritualități și comunicabilitatea ei și-au găsit cea mai adecvată expresie, ridicând-o totodată pe aceasta la cea mai înaltă conformare cu Modelul ei. Fiul lui Dumnezeu a luat fața omului pentru că fața omului e față de comuniune, pentru că prin ea se exprimă spiritualitatea trăită în interior pentru a fi comunicată celorlalți. Și astfel, prin ea El a putut intra și rămâne etern în maximă comuniune cu toți oamenii și a putut restabili la maximum comuniunea între ei.

Credincioșii vor să aibă nu numai cuvântul lui Hristos cu ei până la sfârșitul veacurilor, cuvânt inepuizabil de iubire, ci și fața omenească a lui Hristos și, prin ea, fața iubitoare a spiritualității Lui dumnezeiești, fața iradiantă de maximă și interminabilă comuniune între Dumnezeu și cei ce cred. Din fața aceasta de iubire interminabilă, pornește și cuvântul Lui de iubire inepuizabilă, al cărui înțeles nicio dată nu se sfârșește. Căci ei vor să știe nu numai teoretic că acel cuvânt ce li se propovăduiește e cuvântul lui Hristos, ci să-l lege de fața lui Hristos, ca punct de plecare a lui. Fața aceasta e de altfel ea însăși plenitudine inepuizabilă de cuvinte, ca fața iubirii nesfârșite care vrea să se comunice. De aceea și fața lui Iisus reprezentată în icoane vorbește despre El, Îl exprimă pe El, e un cuvânt nesfârșit al Lui. S-a spus de altfel că *icoanele sunt o Biblie a celor ce nu știu citi*, a celor ce n-au timp să citească.

Mai mult chiar, prin faptul că fața lui Hristos este redată în icoana ortodoxă cu o respectare strictă a canonului iconografic al tradiției celei mai vechi, se poate spune că ea a apărut pe credincioșii ortodocși, cum nu i-a apărut pe alți creștini citirea asiduă a Scripturii, de varietatea arbitrară a înțelegerii lui Hristos. Prin icoana ortodoxă rămasă neîntrerupt și strict pe linia canonului tradițional, de la începutul creștinismului, credincioșii ortodocși au rămas nu numai la înțelegerea unitară a lui Hristos, ci și la înțelegerea Lui din timpurile apropiate de Apostoli și din locurile apropiate regiunii unde a viețuit și a lucrat Domnul. Iar Hristos redat de această icoană este un Hristos profund duhovnicesc. Icoana ortodoxă a fost astfel, alături de literatura duhovnicească patristică, ascetic-duhovnicescă, cel mai însemnat călăuzitor al credincioșilor mai râvnitori în formarea lor pe linia unei vieți duhovnicești, de trăire cu Hristos în Duhul Sfânt. Cel mai mult s-au format în sensul acesta sfinții, în ale căror icoane e redat același mod de viețuire duhovnicescă, prin care ei s-au străduit să urmeze lui Hristos. În aceste icoane se afirmă și un sens al mântuirii deosebit de cel al justificării exterioare prin jertfa de satisfacere sau de ispășire a lui Hristos. Prin ele se arată îndumnezeirea la care sunt ridicați cei ce cred în Hristos, îndumnezeire care deschide orizontul veacului viitor.

Stilul bizantin al icoanelor afirmă până azi spiritualitatea propriu-zis creștină și azi începe să fie prețuit din nou pretutindeni, nu pentru că e stilul epocii bizantine, ci pentru că e stilul transfigurării și subțiririi spirituale autentice a omului în Dumnezeu, în afară de care nu poate fi altă spiritualitate creștină autentică. Acesta e, în cazul lui Iisus, pe lângă actele personale unice în care e înfățișat Hristos în icoane, singurul mod "obiectiv", prin care se mai sugerează necircumscrierea dumnezeirii lui Hristos, exceptând cazurile când un pictor mai plin de Duhul Sfânt reușește să

sugereze și prin talentul lui ceva din această necircumsciere.

Dar credincioșii știu că icoana le vorbește și îi îndrumă pe linia vieții de model a lui Hristos nu numai ca o învățătură despre Hristos cel autentic, ci sunt convinși că prin icoane ei intră și în contact real cu Hristos, deci leagă cuvintele ce li se spun despre Hristos în Biserică, cu Hristos însuși, Care e viu neîncetat și prezent în Biserică, în orice loc unde ei își îndreaptă privirea spre icoana lui Hristos și i se închină cu credință în El.

De aceea, problema-cheie care se pune pentru explicarea teologică a rolului icoanelor în Ortodoxie este: ce leagătură reală și prezentă este între Persoana vie a lui Hristos și icoana Lui, și cum se stabilește ea?

Definiția Sinodului VII ecumenic afirmă că închinarea acordată icoanei "trece", "urcă" de la ea la persoana reprezentată, la prototip. Se interpretează de obicei această expresie ca o benevolă mutare a minții de la icoană la prototip, ca de la un lucru la o realitate cu totul separată. Dar "trecerea" aceasta are un înțeles cu mult mai adânc. Cel ce crede în Hristos nu poate să nu facă trecerea de la icoana Lui, sau a sfinților, la realitatea Lui, sau a lor, vie. În această necesitate a minții de a trece de la icoană la realitatea vie a prototipului ei e implicată și o lucrare a lui Hristos asupra celui ce privește icoana Lui, sau a sfinților, cu credință. Așa cum cuvântul despre Hristos provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a gândi la Hristos, așa acest cuvânt plasticizat, care e icoana Lui, provoacă în cel ce-o privește necesitatea de a gândi la Hristos, cum pe plan general orice cuvânt al cuiva despre ceva provoacă în cel ce-l aude necesitatea de a răspunde, luând o atitudine față de ceea ce i se spune și față de cel ce o spune. Se ascunde aici o legătură ontologică între chip și realitatea redată în el, ca între cuvânt și ceea ce se spune prin cuvânt, sau cel ce spune cuvântul, sau între acesta și cel ce aude ceea ce i se spune.

Aceasta, pentru că există mai întâi legătura ontologică între realitate și chipul sau cuvântul ei, sau despre ea, pentru că nu e realitate care să nu aibă în ea implicat chipul ei și cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conștientă. Deci realitatea conștientă respectivă nu poate să nu se intereseze de efectul pe care chipul și cuvântul ei îl produc în cel pe care-l ating, prin faptul că i se adresează.

Sfântul Teodor Studitul spune: "Dacă oricărui trup îi urmează inseparabil umbra proprie și nu ar putea spune cineva, având minte, de un corp, că e fără umbră, ci în trup e văzută umbra urmându-i, iar în umbră, trupul anticipându-o, așa nu ar spune cineva de Hristos că nu poate fi redat în icoane, dacă este în El un trup definit. Ci trebuie văzută de aceea în Hristos existând icoana Lui, iar în icoană e văzut Hristos ca prototip. Iar pentru că sunt date împreună, se poate spune că și atunci când s-a văzut Hristos, s-a arătat virtual și icoana Lui, întrucât de pe El s-a luat ea, întipărindu-se în oarecare materie¹⁴¹. Sau: "Deși ceea ce este prin fire și ceea ce este prin lucrare, deci Hristos și icoana, nu sunt deodată, totuși prin faptul că icoana este virtual și înainte de a fi făcută prin artă, ea poate fi văzută în Hristos totdeauna, așa cum și umbra e pururea împreună cu trupul, chiar dacă nu se vede forma în raza luminii. În felul acesta nu e nepotrivit a zice că Hristos și icoana sunt împreună¹⁴².

Dacă umbra luminoasă e legată de corpul însuși prin anumite raze materiale ce pornesc din corp, chipul cuiva e legat de realitatea lui prin razele spirituale prin care în mod necesar cineva își proiectează chipul lui, cel puțin în sufletul altora.

141. *Antir. III, adv. Iconomachos*, P. G. 99, col. 429 A.

142. *Ibidem*, col. 429 B.

Datorită acestui fapt, realitatea atrage în mod necesar spre ea mintea și, prin minte, ființa însăși a celui ce îi contemplă chipul sau îi aude cuvântul, sau descrierea. Lucrul acesta îl spune iarăși Sfântul Teodor Studitul, insistând asupra concomitenței dintre privirea chipului și gândul la prototip. "Prototipul și icoana sunt corelative, precum e o jumătate și a doua jumătate. Căci prototipul aduce împreună cu sine numaidecât cealaltă jumătate, în raport cu care se numește jumătate. Căci nu e prototip dacă nu e icoană, precum nici jumătate, dacă nu e cugetată cealaltă jumătate. *Cele ce sunt împreună, împreună se și cugetă și există. Așadar, deoarece nu se intercalează între ele nici un răstimp, nici închinarea nu e alta pentru fiecare, ci e una și aceeași pentru amândouă*"¹⁴³.

Când se privește icoana, sufletul credincios vorbește cu Hristos și Lui I se închină, deși El nu e una cu icoana Lui, așa cum mama, privind fotografia fiului, vorbește cu el însuși, deși nu-l confundă cu fotografia. Icoana și prototipul se cuprind cu mintea simultan, fără a fi confundate; mai bine-zis, icoana e uitată, trăindu-se relația directă cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul declară chiar că "prototipul și icoana își au existența una în alta și prin suprimarea uneia se suprimă și cealaltă". Aceasta nu înseamnă vreo identificare magică sau idololatră a icoanei cu prototipul. Sfântul Teodor Studitul ține să precizeze aceasta. La o acuză că îndumnezeiește icoana, cuprinzând într-o singură închinare pe Hristos și icoana, el răspunde: "Nu se află aceasta în epistola mea, ci că nu trebuie adorată icoana lui Hristos. Căci aceasta este o cugetare idololatră. Ci numai Sfintei Treimi I se acordă aceasta. Și că Hristos Cel ce e închinat în sfânta icoană este adorat împreună cu Tatăl și

143. Op. cit., col. 429 B.

cu Duhul, iar icoanei trebuie să ne închinăm cu închinare relativă¹⁴⁴.

Apărătorii icoanelor nu aveau încă prea explicit lămurită doctrina energiilor necreate aduse în creație de Duhul Sfânt. Aceasta le-ar fi dat putința să explice legătura între Hristos ca prototip și icoana Lui, legătură pe care ei o afirmă fără să le confunde.

Mai clar explică această legătură rugăciunea pentru sfințirea icoanei lui Hristos din Euhologhiul Bisericii Ortodoxe. În această rugăciune se pomeneste despre atingerea feței lui Hristos de mahrama trimisă de El lui Abgar de Edesa, pe care Și-a lăsat imprimată odată cu chipul Său și puterea Sa și de aceea a vindecat prin ea pe cel căruia i-a trimis-o. Căci, conform celor spuse mai sus, chipul sau cuvântul cuiva și subiectul lui sunt legate printr-o iradiere de putere. Apoi în rugăciune se cere: "O, bunule Stăpâne, caută cu îndurare spre noi și spre icoana aceasta... și trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească și darul Preasfântului Duh și o binecuvintează și o sfințește pe ea și-i dă ei putere de tămăduire și de toate meșteșugurile diavolești gonitoare; umple-o pe ea de binecuvântarea și de tăria Sfântului celui-nefăcut-de-mână-chip, care dintru atingerea preasfintei și preacuratei fețe a iubitului Tău Fiu din destul a o câștiga, ca printr-însa puterile și minunile pentru întărirea dreptei credințe și mântuirea credinciosului Tău popor să se lucreze".

Se cere, așadar, ca și icoana prezentă să se împărtășească de puterea nefăcută de mână, dată icoanei prin atingerea feței lui Hristos; să se prelungească deci puterea aceleia și la icoana aceasta. Apoi rugăciunea se încheie cu afirmarea că înaintea icoanei se aduce închinare lui Dumnezeu cel în Treime: "Că Ție celui atotputernic și Unuia Năs-

144. Ep. 161, P. G. 99, col. 1502-1504.

cut Fiului Tău și Preasfântului Duh, înaintea ei închinându-ne și cu credință chemându-Te și cu dinadinsul rugându-ne, auziți să fim și mila iubirii Tale de oameni să aflăm și dar să câștigăm". Sfânta Treime chemată în rugăciune, coborând în fața icoanei, îl ridică la Ea pe cel căruia privirea icoanei îi prilejuiește chemarea lui Dumnezeu.

La fel sfinții sunt într-o legătură cu icoanele lor, prin faptul deosebit că ei sunt plini de Hristos, iar energiile Duhului Sfânt de care sunt plini, prin aceasta se proiectează din ei și asupra icoanelor lor. Prin icoane urcăm la cinstirea sfinților în care vedem rezultatul lucrării lui Hristos și lucrarea Lui prezentă.

e. Moaștele sfinților, anticiparea incoruptibilității trupurilor înviate și îndumnezeite, din veacul viitor. Biserica cinsteste și moaștele sfinților, cinstindu-i prin aceasta pe ei înșiși, întrucât oamenii se pun și prin ele în legătură cu ei. Faptul menținerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoareii incoruptibilități a trupurilor întregi după înviere și după deplina lor îndumnezeire. Ele se mențin incoruptibile, pentru că în ele se menține o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor lor din starea actuală. Aceasta se datorește faptului că puterile sufletului și harul dumnezeiesc din el își prelungesc lucrarea și în trup, înfăptuind și în acesta o stare de sfințenie, cât timp sfântul trăiește pe pământ, și un fel de stare de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului, prin moarte, la starea accentuată de îndumnezeire. Moaștele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere.

Mentținându-se incoruptibile, osemintele sfinților arată că sufletul personal al lor și harul Sfântului Duh din ei rămân mai departe într-o legătură cu trupurile lor.

De aceea cei ce se roagă lângă osemintele sfântului nu se adresează propriu-zis lor, ci persoanei lui. Cinstirea trece la persoană, ca și în cazul cinstirii icoanei.

Biserica și credincioșii au convingerea că prin atingerea de moaște și prin rugăciuni adresate sfântului lângă moaștele lui se înfăptuiesc adeseori vindecări și alte fapte minunate, ca și prin atingerea icoanelor, datorită energiilor dumnezeiești care, din persoanele celor reprezentați în icoane și, în ultimă analiză, din Hristos, se prelungesc în icoane sau în moaște. Un temei pentru cinstirea moaștelor și al credinței în puterea ce iradiază din ele ni-l dă Sfânta Scriptură prin cazul învierii unui mort aruncat peste osemintele proorocului Elisei (IV Regi 13, 21). Puterea dumnezeiască ce lucrează prin trupurile sfinților după moarte e o continuare, dar și o intensificare a puterii ce lucra prin trupurile lor cât erau în viață. Chiar umbra trupului lui Petru avea putere să vindece pe bolnavii peste care trecea (Fapte 5, 15). Iar alți bolnavi se vindecau prin atingerea de ștergarele care fuseseră folosite de Sfântul Apostol Pavel (Fapte 19, 11-12).

II

Eshatologia universală

Dumnezeu a creat lumea ca să o desăvârșească, nu ca să o lase veșnic într-o formă relativă. El nu a creat pe oameni, ca să-i desăvârșească numai unul câte unul, trecându-i prin moarte, și numai în sufletul lor, ci pe toți împreună și în ființa lor întreagă, deci și în trupul legat de cadrul lumii. Numai așa va fi desăvârșit deplin omul ca om. În aceasta va consta împlinirea ultimă a scopului unirii intime a Fiului lui Dumnezeu cu lumea prin întrupare și prin învierea Sa cu trupul, ca parte a lumii. Numai ducând-o la desăvârșire, Dumnezeu împlinește planul creației lumii și al îndumnezeirii ei în Hristos, după ce, prin ajutorul dat de El, s-a împlinit în forma actuală a ei tot ce se putea împlini pe pământ pentru a face străvezii în ea rațiunile ei divine.

Viața noastră își găsește un sens numai dacă trece prin moarte la plenitudinea unei vieți eterne. Dar această plenitudine nu o poate obține omul dacă nu o poate trăi și în trupul său înviat și eliberat de coruptibilitate. Căci viața completă umană e viața în trup, care dă o complexitate specifică existenței umane și îl face pe om apt să dea vieții spirituale o frumusețe în bogăția și armonia formelor văzute.

Valoarea unică și completă a vieții umane în trup a pus-o în lumină Fiul lui Dumnezeu, Care a asumat trupul omenesc și l-a înviat pentru veșnicie. Dumnezeu a justificat astfel crearea materiei pe care, prin asumarea trupului și prin învierea lui, o ridică pe planul participării culminante la spiritualitatea Lui, nelăsând trupul individual pradă descompunerii eterne.

Dar învierea cu trupul a persoanei omenesti individuale nu poate avea loc decât în solidaritate cu prefacerea între-

gii substanțe a cosmosului, adică la sfârșitul chipului actual al lumii. Hristos singur a înviat înainte pentru a pune în fața noastră perspectiva și nădejdea învierii și pentru a Se face izvorul puterii de transfigurare a cosmosului actual și al învierii trupurilor noastre. Hristos cel înviat este prin El însuși începutul și profetul sfârșitului vieții actuale a lumii și al ridicării ei în plenitudinea vieții în Dumnezeu.

Ridicarea vieții persoanei noastre individuale în plenitudinea vieții lui Dumnezeu e solidară în același timp cu ridicarea tuturor oamenilor la această viață. Și aceasta nu numai pentru faptul că învierea cu trupul nu se poate obține în mod separat de prefacerea lumii, și de învierea tuturor, ci și pentru faptul că istoria ca operă a întregii umanități are o importanță pentru actualizarea bună sau rea a virtualităților întregii naturi umane și are menirea să facă întreaga lume un transparent al rațiunilor divine din ea, prin tot ce înfăptuiește omenirea bun în cadrul ei, sau să o opacizeze prin ceea ce face rău.

Dumnezeu ridică în Împărăția Sa veșnică lumea la o plenitudine de viață în care se arată deplin actualizate în sens bun virtualitățile sădite de El prin creație. Dar aceste virtualități nu se pot actualiza în sens bun de om, în izolare, ci într-o colaborare cu ceilalți și într-o lucrare în cadrul cosmic. De aceea, activitatea omenească are ca întreg un rost, o semnificație pentru viața omenirii în planul plenitudinii ei eterne, ducând cu ea acolo, pentru a se eterniza și desăvârși, tot ce a realizat ea bun în planul istoric. Omenirea credincioasă nu e transportată ca o masă pasivă în planul vieții desăvârșite și eterne, ci Dumnezeu i-a dat puțința să pună în valoare și prin eforturile ei solidare darurile Lui naturale și ajutoarele ce i le-a dat în cursul vieții ei pe pământ. Însuși Hristos S-a întrupat ca om în istorie și rămâne cu noi până la sfârșitul timpului pentru a ne conduce pe acest drum al ridicării spre El, ca să creștem spiritual și să imprimăm această creștere în lume într-un dialog activ cu El.

Componentele eshatologiei universale sunt deci acestea: desăvârșirea lumii trecute prin sfârșitul formei actuale a ei; a doua venire a lui Hristos; învierea generală a morților și schimbarea trupurilor celor de pe pământ; Judecata universală din urmă; viața veșnică întru fericire sau nefericire.

Dintre ele cel puțin primele trei vor avea loc într-un fel de simultaneitate. Dar cauza tuturor va fi a doua venire a lui Hristos. Sau Hristos va veni a doua oară întru slavă pentru a le produce pe toate celelalte. Dar întrucât, la vedere, prima componentă a lor va fi sfârșitul lumii, deși cauza ascunsă a ei este Hristos care vine a doua oară, e bine să se vorbească întâi despre sfârșitul lumii.

A

Sfârșitul chipului actual al lumii și desăvârșirea ei

1. Înaintarea creației spre sfârșit

Creștinismul afirmă că chipul actual al lumii va avea un sfârșit.

În învățătura ortodoxă, spre deosebire de cea catolică, Judecata universală de la sfârșitul lumii își păstrează o însemnătate proprie, aducând printr-un plus important întregimea fericirii sau nefericirii pentru sufletele trecute prin judecata particulară. De aceea și sfârșitul chipului actual al lumii, de care e legată Judecata din urmă, nu este așteptat numai de cei vii, cum se așteaptă moartea obișnuită, ci se așteaptă și de vii și de morți cu un interes suprem. Îl așteaptă și sufletele morților, pentru a-și primi întreaga fericire sau întreaga nefericire veșnică.

Desigur, nu ne putem închipui că Dumnezeu reține în mod arbitrar o parte din fericirea sau nefericirea ce s-ar cuveni celor care mor înainte de sfârșitul lumii. De aceea trebuie să admitem că fericirea sau nefericirea deplină a

fiecăruia atărnă în mod organic de sfârșitul lumii și al activității întregii omeniri în ea, deci și de rezultatul acestei activități, care va fi, în ceea ce are bun, eternizat în Împărăția cerurilor, iar în ceea ce are rău, în iad. Și aceasta nu numai în sensul că integritatea fericirii fiecăruia e condiționată de fericirea tuturor celor ce vor avea parte de ea și că nefericirea unui păcătos se împlinește cu nefericirea tuturor păcătoșilor – căci dacă ar fi așa, pe măsură ce mor mai mulți oameni, fericirea sau nefericirea celor morți înainte ar crește, iar pe de altă parte ar fi suficientă la urmă o judecată particulară a celor surprinși vii la sfârșitul lumii, pentru ca să se completeze fericirea sau nefericirea tuturor –, ci și în sensul că deplinătatea fericirii sau nefericirii fiecăruia depinde de o judecată nouă și finală ce se va face asupra tuturor în comun. Iar aceasta înseamnă o judecată sau o apreciere ce se va da asupra tuturor în funcție de contribuția lor la împlinirea planului lui Dumnezeu cu lumea și cu viața omenească, plan care constă în a face străveziu pe Dumnezeu prin lume și prin viața omenească.

Deci cei morți de demult vor fi judecați din nou în lumina contribuției lor la realizarea acestui plan, care se va vedea în rezultatul lui final abia la sfârșit, după ce toți își vor fi adus contribuția bună sau rea în această privință. În fața tuturor vor ieși la iveală faptele și gândurile tuturor, pentru ca fiecare să fie judecat pentru contribuția lui la ele, sau pentru partea ce a avut-o din ele viața omenească în totalitatea ei ajunsă la sfârșit. Cei de demult își vor vedea rodirile gândurilor și faptelor lor în generațiile următoare, cei de la sfârșit vor vedea moștenirile înaintașilor, pe care le-au rodit sau le-au lăsat fără rod. Cei de demult vor fi judecați pentru cele de după ei, cei de la sfârșit vor fi judecați pentru împlinirea sau neîmplinirea celor de dinaintea lor. Vom fi judecați pentru toate chemările bune ce le-au făcut lumii întregi Apostolii, Mucenicii, Sfinții, pentru toate pildele bune neurmărite ale înaintașilor. Vom vedea intensi-

tatea simțirii lor, peste care noi am așezat stratul ne-simțirii noastre, pentru falsa dezvoltare a umanității noastre. Cei de demult vor fi judecați pentru toate semințele rele sădite în lume și vor lua răsplata pentru toate semințele bune sădite în ea, care se vor arăta rodite sau nerodite la sfârșit. Istoria întreagă va fi din nou în fața tuturor, nu numai cu cele ce s-au petrecut în planul vizibil, ci și cu cele petrecute în planul invizibil, ba chiar și cu cele ce s-ar fi putut petrece sau s-ar fi putut să nu se petreacă, apăsând sau bucurând pe fiecare, cu totalitatea ei, pentru ceea ce a făcut bun sau rău în ea. Se va vedea atunci că trecutul n-a murit. Învățătura creștină despre învierea trupurilor și despre judecata universală are între altele și acest sens că dă o ultimă apreciere, valabilă pentru eternitate, a tot ce a fost, că nimic nu este lăsat să se piardă în uitare. Judecata universală este astfel un factor îndemnător la săvârșirea binelui în lume, cum este gândul la moarte pentru viața individuală.

Toți vor fi readunați într-o bucurie eternă pentru tot ce au făcut bun, sporit în mod nesfârșit de darul lui Dumnezeu. Numai o lipsă de sfârșit a istoriei predă ceea ce e mai important în ea și în trecutul ei, adică persoanele și trăirea lor personală, morții veșnice ¹⁴⁵. Dimpotrivă, numai în sfârșitul istoriei, într-o desăvârșire a tot ce a fost și într-o bucurie eternă pentru tot binele făcut și eternizat, sau într-un chin etern pentru răul săvârșit, se scoate creația din relativismul care altfel ar rămâne etern, se pune binele drept

145. N. Berdiaeff, *Essai d'une metaphysique eschatologique*, p. 257: 'Istoria fără sfârșit ar fi absurdă. Și dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu și a tot ce e chemat să trăiască în viitor, o transformare a fiecărei generații vii într-un mijloc pentru generațiile viitoare și așa la infinit... Un progres infinit, un proces infinit ar însemna triumful morții. Singură învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o măsură comună cu destinul persoanei'.

criteriu imuabil al faptelor noastre și se revelează valoarea eternă a tuturor persoanelor.

Nimic din totalitatea vieții omenești de pe pământ nu va rămâne acoperit, nebăgat în seamă, nevalorificat, neapreciat sau neosândit, ci pentru toate vor răspunde în sens bun sau rău toți, de toate se vor împărtăși cu o înțelegere nouă toți. Propriu-zis numai la acea judecată se va descoperi sensul istoriei omenești, adică numai în lumina descoperită a slavei lui Hristos — slavă nu numai ca a Aceluia născut din Tatăl, ci și ca a Aceluia ce S-a făcut om model —, se va arăta spre ce a trebuit să tindă viața omenească pe pământ și toate faptele din ea și în ce măsură au tins. Multe evenimente ale istoriei și multe fapte ale oamenilor din cursul ei vor rămâne până atunci acoperite de echivoc și mulți din cei ce au participat la ele sau au fost autori ai lor nu-și vor putea da până atunci seama deplin de au greșit sau nu, deci nu se vor putea bucura sau întrista deplin de ele.

Aceasta nu înseamnă că judecata divină se va orienta numai după cele din afară și de departe de om, și nu după starea lui lăuntrică. Lumina dumnezeiască va arăta atunci cum toată contribuția omului în bine sau în rău la dezvoltarea omenirii stă într-o strânsă legătură cu starea proprie care a determinat acea contribuție sau a fost determinată de ea. Fiecare se va arăta purtând în sine implicit, cum poartă o scoică sunetul valurilor mării, ecoul întregii istorii, raportul său cu întreaga viață omenească desfășurată în lume. Dar sensul vieții omenești integrale de pe pământ, finalitatea ei nu se poate descifra clar numai din privirea ei de la sfârșit. Lumina nouă de la sfârșit nu va fi numai o lumină care va rezulta din privirea întregii desfășurări a vieții omenești, ci și din revelarea unei lumini care nu se va vedea în ea însăși. Căci nu prin ea însăși își dă această desfășurare un sens, ci Dumnezeu însuși urmărește realizarea unei uniri a Lui cu ea care să-i facă pe oameni apți pentru veșnicie.

Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa, pornind de la versetul 15, 28 din Epistola 1 Cor.: "Când toate se vor supune Lui, atunci și Fiul Se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toți", au conceput desfășurarea vieții omenesti în lume ca răstimpul în care oamenii au să se supună lui Hristos prin conformarea cu El și încadrarea în El, prin umplerea de desăvârșirea Lui în comun. Numai atunci, Iisus supunându-Se împreună cu toți Tatălui, va rezulta din acest act o stare de fericire supremă pentru întreaga creație. Până atunci, lumea mai are ceva dintr-o imanență exterioară lui Dumnezeu și deci dintr-o imperfecțiune.

Însă, dată fiind libertatea omului, sfârșitul vieții omenesti pe pământ nu se va echivala în mod necesar cu incorporarea tuturor oamenilor în Hristos, ci numai a acelor care voiesc aceasta. Cu această rectificare, destul de importantă, se poate recunoaște că viața lumii se resimte de participarea lui Hristos la ea, de suferința Lui cu mădulele nedeplin întregite în trupul Său, de atracția exercitată asupra oamenilor de pe pământ de către El, iar prin aceasta, de năzuința Lui spre deplina supunere Tatălui, împreună cu toți cei aduși la unitatea spirituală cu Sine.

Desigur, Hristos personal e supus de pe acum Tatălui, dar în El au să se adune și toți cei ce se vor decide să se recapituleze în El, toți cei ce se decid să mențină și să desăvârșească omenitatea lor, ducând la asemănarea deplină cu Hristos chipul dumnezeiesc al firii lor. De aceea Origen spune: "Nu e de crezut că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când îi vor fi supuse toate, atunci Se va supune și El. Dar pentru că toate ale noastre le primește în Sine — și pentru că spune că El este cel care flămânzește în noi, și cel care însețează în noi, și cel gol și bolnav, și oaspetele, și cel închis în temniță, și că tot ce se va face unuia mai mic al Lui, Lui I se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin și desăvârșit lui Dumnezeu, așa ca în nimic să

nu mai pară neascultător –, se dovedește că în El totul va fi supus. Dar și în alt mod se înțelege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mădulare ne doare, deși inima noastră e nevătămată și toate celelalte mădulare ale noastre sunt sănătoase, totuși, pentru că prin durerea unui mădular suferă omul întreg, nu zicem că suntem sănătoși, ci că ne simțim rău. De pildă, zicem: acela nu este sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul, sau rinichiul, sau stomacul. Și nimeni nu zice că e sănătos, dacă-l doare stomacul, ci că nu e sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă înțelegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos și mădulare din parte (Ef. 5, 30). Deci Hristos, al Căruui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi (*totius creaturae universitas*) și fiecare din noi e mădular din parte – dacă vreunul dintre noi, care suntem mădulare ale Lui, e bolnav și suferă de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat și nu e supus lui Dumnezeu – se spune că El nu e încă supus lui Dumnezeu, ale Căruui mădulare sunt aceia care nu sunt supuși lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toți aceia, care sunt trupuri și mădulare ale Lui, sănătoși și nu vor suferi de nici o boală a neascultării, când vor fi toate mădularele sănătoase și supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că El este supus Aceluia¹⁴⁶.

Se afirmă aici¹⁴⁷ o profundă și misterioasă solidaritate a lui Hristos cu întreaga desfășurare a vieții omenești de pe pământ. Hristos suferă cu toată omenirea și în ea se manifestă strădania Lui pentru desăvârșirea noastră, chiar dacă nu întâlnește totdeauna și colaborarea strădaniei noastre. El Se străduiește ca toți să ne încadrăm în El, pentru ca să Se poată supune întreg, adică cu toate mădularele trupului Său, lui Dumnezeu Tatăl.

146. *Selecta in Psalmos*, Hom. II în Ps. XXXI, P.G. 12, col. 1329-1330.

147. Vezi și Sfântul Grigorie de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subjecitur* etc., P.G. 44, col. 1304 ș.u.

Hristos, din momentul în care S-a suit pe cruce, nu mai bea vinul bucuriei până ce nu-l va bea cu toți în Împărăția cerurilor (Mt. 26, 29). El își actualizează jertfa până la sfârșitul lumii. Întreaga viață omenească pe pământ în străduința ei spre Dumnezeu e un drum al crucii, un urcuș spre Golgota și o răstignire a ei cu Hristos, prin puterea ce o revarsă continuu răstignirea Lui pentru lume, dar și un refuz al acestui drum. Viața omenească pe pământ e o împărtășire neconținută de Crucea lui Hristos, dar, în luptă cu această împărtășire, și un refuz continuu al ei. Viața omenească pe pământ e un amestec de alipire la rău și de luptă cu răul, de pocăință pentru păcate și de depășire a lor, dar și de săvârșire a lor. E o viață cu Hristos și din puterea lui Hristos, dar și de neputință și de refuz al drumului cu Hristos.

"Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinții vinul cel nou în Împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele¹⁴⁸. Mântuitorul meu nu Se poate bucura cât timp eu rămân în fărâdelege. De ce nu poate? Pentru că El însuși este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl, precum spune Ioan, ucenicul Lui, că "de va păcătuî cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos și El este ispășirea pentru păcatele noastre" (I In 2, 1-2). Deci cum poate Acela, Care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când, păcătuind, eu Îl întristez? Cum poate Acela care Se apropie de altar, ca să ispășească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la Care urcă continuu tristețea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp în tristețe, cât timp mai persist în greșeală. Dacă Apostolul Lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte și nu au făcut pocăință pentru cele ce au săvârșit (2 Cor. 12, 21), ce să spun de Acela care

148. Cuvântul lui Pascal: "Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde", l-a spus, precum se vede, Origen, cu mult înainte.

e numit Fiul iubirii? Deci pentru toate acestea stă în fața lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispășire lui Dumnezeu; și tocmai pentru că avea să Se apropie de acest altar spunea că "nu voi mai bea din rodul viței acesteia, până nu voi bea pe cel nou cu voi". Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăția lui Dumnezeu, ci ne așteaptă și pe noi... Noi suntem deci cei care, neglijând viața noastră, întârziem bucuria Lui"¹⁴⁹.

Dar nu numai Hristos n-a intrat la bucuria deplină cât ține viața omenirii pe pământ, ci nici sfinții. Și ei plâng pentru păcatele noastre. În sensul acesta și ei se împărtășesc de Hristos care Se jertfește. De aceea fericirea sufletelor din starea provizorie nu e deplină.

"Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci și ei așteaptă, ca și eu să mă fac părtaș de bucuria lor. Căci, plecând sfinții de aici, nu-și primesc îndată cununile depline ale meritelor lor, ci ne așteaptă pe noi, care suntem zăbavnici sau păcătuim. Căci nu le este bucuria desăvârșită nici lor, cât timp sunt îndurerați și plâng pentru păcatele noastre"¹⁵⁰.

Și, după ce Origen citează pe Sfântul Apostol Pavel (Evr. 11, 39), conchide: "Vezi deci că Avraam așteaptă încă să ia cele desăvârșite. Așteaptă și Isaac și Iacov și toți proorocii ne așteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desăvârșită". În sensul acesta istoria va fi judecată ca un întreg, întrucât cei ce constituie trupul unic al lui Hristos prin credință apar în cursul întregii ei desfășurări. "De aceea și taina aceea se păstrează pentru ultima zi a judecății amânate. Căci unul este trupul, care e așteptat să fie justificat, despre care se spune că se va scula la judecată. "Sunt multe mădulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul, mâinii: nu-mi ești de trebuință" (1 Cor. 12, 20-21)... Cât privește vederea, dacă-i lipsesc ochiului celelalte mădulare, ce

149. Origen, *In Leviticum*, Hom. VII, P.G. 12, col. 478-482.

150. *Ibidem*.

bucurie va avea ochiul? Sau ce desăvârșire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-i vor lipsi picioarele sau celelalte mădulare?"¹⁵¹.

În sensul acesta interpretează Origen și viziunea lui Iezechiel despre adunarea oaselor, a nervilor, a vinelor, a pielii etc. pentru a se constitui trupuri noi (Iez. 37, 5-11). "Deci, vei avea bucurie plecând din această viață, dacă ești sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ți va lipsi nici un mădular al trupului. Vei aștepta pe alții, cum și tu ai fost așteptat"¹⁵².

Dar ca și Hristos, tot așa și sfinții nu sunt numai într-o așteptare pasivă a sfârșitului lumii, ci contribuie prin puterea suferinței și iubirii lor la menținerea și dezvoltarea adevărului creștin în ea. Un teolog catolic zice: "Precum Hristos cel înviat conduce treburile omenești din cerul misterios unde S-a ascuns privirilor omenești de la ziua Înălțării, la fel intervin cu El și ca El, în aceleași treburi, mulțimea de mucenici și de sfinți care-L înconjoară pe muntele Sionului... Sfinții participă activ la judecata lui Dumnezeu. Aceasta se vede la ruperea pecetilor, a pecetii a cincea (Apoc. 6, 9-11), în primul act al viziunii celor șapte trâmbițe (Apoc. 8, 2-6) și din alte multe texte din Apocalipsă (de ex. 18, 20), unde Dumnezeu pare a nu face decât să pronunțe judecata sfinților". Cei o sută patruzeci și patru de mii reprezintă imensa mulțime a sfinților din cer care, "precum urmează Mielului pretutindeni unde merge El, Îl asistă și în funcțiunile de Judecător și, în unire cu El, prezidează desfășurarea istoriei umane". "Descriind toată desfășurarea timpului din urmă ca o judecată în progres neîncetat, Sfântul Ioan dezvoltă partea pe care mucenicii și sfinții în unire cu Hristos cel înviat o au și o vor avea din ce în ce mai mult

151. *Ibidem*.

152. *Ibidem*.

în această desfășurare a judecății divine de-a lungul veacurilor¹⁵³.

Dar nu numai sfinții din cer așteaptă sfârșitul lumii, ci și în credincioșii de pe pământ este o aspirație spre sfârșit, ca spre punctul în care se vor uni deplin cu Domnul și se vor desăvârși în El și vor avea odihnă în El. "Nu există un mesianism creștin, dar există o eshatologie creștină"¹⁵⁴. Adică, creștinii nu așteaptă pe Mesia ca pe un adevăr total nou și neanticipat, asemenea poporului evreu, ci lor le e proprie o așteptare și o speranță a deplinei manifestări a lui Hristos și a slavei adevărului și iubirii Lui în lume, prin desăvârșirea ei pe un plan deosebit de cel al chipului ei actual. "Această așteptare a lui Hristos, această speranță a arătării Sale întru slavă sunt și trebuie să fie mai puternice decât orice mesianism, căci sunt pătrunse de iubire, de iubirea Bisericii pentru Hristos. În această iubire și în această speranță se exprimă în realitate tendința Bisericii și a întregii lucrări a ei spre a definitiva și efectua unitatea tuturor lucrurilor în Dumnezeu, care nu se va realiza deplin decât în ziua parusiei întru slavă a Fiului Său"¹⁵⁵.

Învățătura ortodoxă despre Judecata universală dă un accent deosebit valorii pe care o are istoria ca întreg pentru orice om, comunitatea adâncă dintre ființele umane, necesitatea colaborării lor pentru a o conduce la starea voită de Dumnezeu. Sfinții rămân și ei, tocmai din acest motiv, profund interesați de cursul vieții omenеști de după ei și, prin rugăciunile lor, caută să înrăurească pe oameni în bine. Dar în mod deosebit e important faptul că fiecare își primește integritatea fericirii sau nefericirii sale abia la judecata de la sfârșitul lumii, ceea ce arată că în concepția ortodoxă istoria e destinată unui sfârșit și unei judecăți și

153. H. M. Fêret, *L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943, p. 241-246.

154. *Op. cit.*, p. 250, 253.

155. *Op. cit.*, p. 250.

că, prin urmare, ea e o operă comună a întregii omeniri în care fiecare ins își are importanța lui.

2. Interpretări ale sfârșitului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei

Învățătura ortodoxă despre un sfârșit al lumii își are o confirmare în tendința spre un sfârșit și spre o desăvârșire manifestată chiar în viața istorică a lumii, prin natura ei, dar care și prin Hristos tinde spre un sfârșit.

a) Una dintre interpretările desfășurării creației ca destinată unui sfârșit ca întreg vede realitatea esențială a ei în comuniunea subiectului personal cu alte subiecte.

Astfel, pe de o parte desfășurarea istorică a creației prin caracterul de subiect al oamenilor, ca factori ai ei, se cere după o ordine a deplinei eliberări a subiectelor de ordinea obiectivului și luptă pentru ea, dar pe de altă parte nu o poate realiza în cadrul ei. Aceasta înseamnă că, pe de o parte creația în forma ei actuală trebuie să moară. Dar nu pentru a rămâne definitiv în moarte, ci pentru a învia definitiv într-o altă existență, spre a-și realiza acolo aspirația după desăvârșire. "Sfârșitul istoriei înseamnă o trecere prin moarte, dar în vederea învierii"¹⁵⁶.

Berdiaeff, de la care am luat ideea de mai sus, influențat de filosofia existențialistă, face o prea mare despărțire între ordinea relației subiectelor umane și ordinea obiectelor. El nu vede puțința ca subiectele umane să comunice între ele în mod deplin prin realitatea obiectelor, în cadrul acestora; el nu vede puțința de a transfigura cadrul acesta prin spirit și de a contribui ca Dumnezeu să devină transparent prin acest cadru. Amintim că un mod de a face obiectele medii transparente de comuniune coincide cu considerarea lor ca daruri și cuvinte ale iubirii lui Dumnezeu față de noi și cu folosirea lor și între noi ca atare. În afară de

156. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 279.

aceea el socotește că subiectele umane se realizează mai ales în actele de creație artistică, literară, filosofică etc. Dar trebuie să recunoaștem că fiecare credincios poate transfigura ordinea obiectivă prin toate faptele sale izvorâte din credință și iubire; prin toate, el poate muri unei vieți supuse obiectelor. E ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: "Cu Hristos împreună m-am răstignit, și visez de acum nu eu, ci viază întru mine Hristos" (Gal. 2, 20); sau: "Că pururea noi cei vii suntem dați la moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 11). Această moarte și înviere nu se poate realiza deci numai prin puterea spiritului propriu aflat în om, cum lasă să se creadă gânditorul amintit prin faptul că pune un preț aproape exclusiv pe creațiile artistice, literare și filosofice, ci prin puterea Duhului lui Hristos. Iar aceasta se arată în orice fapte de iubire față de Dumnezeu și față de semenii proprii. "În toată vremea purtăm moartea Domnului Iisus în trup, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (2 Cor. 4, 10). Fără a ne însuși moartea Domnului, murind lui Dumnezeu față de tot ce e rău și egoist în noi, nu putem dobândi viața cea nouă cu Hristos; cu atât mai puțin nu ne putem pregăti pentru învierea cu Hristos.

E curios, de altfel, că, negând valoarea ordinii obiective din istorie, gânditorul amintit dă un preț atât de mare realizărilor artistice și filosofice, care iau și ele un loc obiectiv în istorie. În realitate acestea sunt, măcar în parte, o operă comună de transfigurare a creației obiective, făcând-o transparentă pentru Dumnezeu și pentru semenii noștri. De aceea ea va fi judecată întregă, în măsura în care a contribuit la această transfigurare a lumii. Și fiecare va fi judecat după măsura în care a contribuit la această transfigurare, care constă în a face transparente structurile iubirii și frumuseții spirituale divine în relațiile interumane în cadrul cosmic. Aceste frumuseți descoperite în acest sens de oameni și de popoare în lume se vor eterniza desăvârșite în

viața viitoare: picturile Voronețului, domurile Occidentului, simfoniile lui Beethoven, relațiile de profundă omenie și dreptate înfăptuite între oameni, ca expresii ale spiritualității divino-umane, care au luat chip în istorie. "Și neamurile vor umbla în lumina făcliei Mielului și vor aduce în cetatea Mielului odoarele și comorile lor" (Apoc. 21, 24, 26). În felul acesta, așteptarea Judecății universale e un factor important de stimulare a creației în lume, de participare a fiecăruia la opera comună dată ei de Dumnezeu, pentru a face transparent pe Dumnezeu în relațiile dintre semeni și în cadrul creației.

Sfârșitul istoriei ca întreg va fi trăit ca o moarte, ca și sfârșitul omului, nu numai ca o trecere fără întrerupere a unei etape a vieții experiate ca inferioară, într-o sferă superioară.

Desigur, după cum am spus, credinciosul are încă în viața aceasta parte uneori de vederea luminii dumnezeiești. Aparițiile în care Iisus S-a lăsat văzut de ai Săi, în slava Sa ridicată din moarte, au fost fără îndoială momente ale sfârșitului istoriei în mijlocul ei, vedere eshatologică ce depășea "vederea și cunoașterea credinței"¹⁵⁷. Dar la vederea aceasta ființa noastră nu se ridică prin puterile ei naturale, ci prin puterile dumnezeiești, care desigur nu înlătură pe cele naturale, ci le intensifică.

Sfinții Părinți declară unanim că, precum ochiul nu poate vedea lumina fizică din afară și lucrurile din ea decât dacă are și în sine acea lumină, tot așa spiritul nostru nu poate vedea lumina dumnezeiască și realitățile din ea decât dacă are în sine această lumină.

b) P. Florensky spune că precum viața viitoare este o viață descoperită în Duhul Sfânt, așa și anticipările ei, în existența pământească, sunt tot ridicări în Duh, dar ridicări care nu pot avea nici durată și nici deplinătate cât ține viața

157. P. Althaus, *op. cit.*, p. 243.

pământească. Nici nu poate fi altfel. "Cunoștința puterii depline a Duhului ar fi o deplină îndumnezeire a întregii creații, o desăvârșită transfigurare a ei. Atunci istoria ar fi la sfârșit. În lumea întreagă n-ar mai fi timp... Dar până când istoria are cursul ei, până atunci sunt posibile numai momente și clipe ale iluminării prin Duhul; până atunci cunosc numai oamenii singulari, în momente și clipe singulare, pe Mângâietorul; ei se ridică atunci peste timp, în veșnicie; "pentru ei nu mai e timp", și istoria e pentru ei la sfârșit. Plinătatea dobândirii Duhului este cu neputință credincioșilor în totalitate, cum e cu neputință și credinciosului în totalitatea vieții lui. Creatura nu și-a însușit încă deplin biruința lui Hristos asupra morții și stricăciunii; deci nu are loc încă nici o deplinătate a cunoștinței. Precum moaștele ce nu se strică ale sfinților sunt o arvună a biruinței asupra morții, adică revelații ale Duhului în natura corpului, așa sunt sfintele iluminări duhovnicești o arvună a biruinței asupra rațiunii naturale, adică revelații ale Duhului în natura sufletească..."

"...Dar până când nu e de față învierea, nu este de față nici deplina iluminare a înțelegerii prin Duhul Sfânt. Afirmația că se poate dobândi o cunoștință deplină despre o deplină nestricăciune este o pretenție asemenea celei a lui Simon Magul, a lui Mani, a lui Montan, a hiliaștilor și a altor falși purtători de duh, care au mințit și mint despre Duhul... Sfinții Părinți și filosofi tainelor lui Dumnezeu vorbesc despre însemnătatea Duhului în concepția creștină, dar aproape nici unul dintre ei nu scoate ceva clar și hotărâtor la lumină. Este incontestabil că Sfinții Părinți știu pentru ei ceva; dar și mai incontestabil e că această știință e așa de adânc ascunsă, așa de imposibil de vestit și de grăit, că nu au puterea să-i dea o expresie clară"¹⁵⁸.

158. *Stolp i utverjdenie istini*, Berlin, 1929, p. 111-113.

c) Un alt teolog ortodox, Afanasieff, are aceeași viziune dualistă a istoriei ca și Berdiaeff. Pentru el, coexistă permanent doi eoni în sânul istoriei. Nici după el istoria nu înaintează spre un sfârșit. Dar el identifică mai accentuat una dintre componentele istoriei cu viața în Hristos. Propriu-zis această componentă nu face parte din istorie, ci e dincolo de ea, deși e concomitentă cu ea. El afirmă existența a doi "eoni": unul "nou" și unul "vechi", sau al "lumii", care nu se influențează unul pe altul¹⁵⁹.

d) Azi, teologia protestantă descoperă și ea prin unii dintre reprezentanții ei un aspect pozitiv dinamic în mișcarea istoriei, ca de pildă Jurgen Moltmann.

Deși învățătura fundamentală protestantă e că în viața aceasta nu avem nimic din viața de har a lui Hristos, ci numai o făgăduință (*promissio*), teologul protestant Moltmann nu mai trage din această învățătură concluzia unei resemnări în condițiile unei vieți supuse răului, ci concluzia unei lupte cu structurile răului din această lume.

Concepția despre istorie ca realitate ce înaintează spre Împărăția lui Dumnezeu prin tot mai drepte orânduiți sociale o susțin și unii teologi catolici, deși nu în termeni atât de clari ca unii din teologii protestanți, cum este Moltmann. Se pare că acești teologi părăsesc viziunea ireductibil dualistă a istoriei, moștenită de la Fericitul Augustin.

Astfel, Johann Baptist Metz declară: "Mântuirea la care se referă credința creștină nu e o mântuire privată". El accentuează că mântuirea anunțată de Iisus are o referire la lume, dacă nu în sensul natural-cosmologic, în mod sigur în sensul social-politic: ca element critic eliberator al acestei lumi sociale și al procesului ei istoric. "Făgăduințele eshatologice ale tradiției biblice – libertatea, pacea, dreptatea, împăcarea – nu pot fi privatizate. Ele obligă totdeauna din nou la o responsabilitate socială". Desigur, aceste făgă-

159. "Le monde dans l'Ecriture Sainte", în *Irénikon* 1969, no. 6-32.

duințe nu se pot identifica simplu cu nici o stare socială. Față de perfecțiunea eshatologică așteptată de creștini, orice stare politică realizată apare provizorie. "Dar această "rezervă eshatologică" nu ne pune într-o opoziție cu prezentul social, ci într-un raport critic dialectic". Dreptatea, pacea, frățietatea trebuie ajutate să sporească în condițiile concrete ale vieții istorice¹⁶⁰. Creștinii sunt obligați mai ales să participe la acțiunea de statornicire a păcii și desigur la crearea condițiilor ei. "Creștinii trebuie să contribuie creator, critic, la opera social-politică a păcii. Căci pacea promisă de Hristos nu trebuie văzută ca o pace privată a insului singuratic; ea nu e o pace parțială, o pace separată, ci o pace pentru *toți*, o pace care stă deschisă tuturor, celui mai sărac și mai mic și mai depărtat"¹⁶¹.

Această nouă înțelegere protestantă și catolică a istoriei nu mai e prea străină nici de cea ortodoxă. Ea cuprinde următoarele elemente demne de reținut:

1) Istoria e condusă de Hristos, ca întreg, spre Împărăția lui Dumnezeu, prin progresele sociale și prin reformele instituțiilor ei. De aceea creștinii sunt obligați să contribuie la aceste progrese și reforme. Acestea nu sunt indiferente pentru apropierea ei de Împărăția lui Dumnezeu.

2) Istoria totuși nu va ajunge la perfecțiunea eshatologică prin ea însăși. Căci în durata ei pământească persistă moartea cu multe din grijile și tristețile ei; deci nu se poate ajunge în cadrul ei nici la comuniunea desăvârșită cu toți. De aceea creația se cere după un sfârșit.

3) De aceea creștinii sunt datori să participe la toate acțiunile de îmbunătățire a relațiilor dintre oameni, nu numai în cadrul particular, ci pe planul general social¹⁶². Ei trebuie să-și dezvolte un simț al răspunderii istorice, pe

160. *Geschichte als Sündenfall und Weg Gericht*, 1925.

161. *Die Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München, 1965, p. 203-204.

162. *Ibidem*.

lângă simțul răspunderii față de semenul individual, pentru că prin aceasta ajută întreaga omenire să înainteze spre perfecțiunea eshatologică. Dar întrucât această perfecțiune nu se va obține decât la sfârșitul istoriei, în Dumnezeu, iar înaintarea ei spre acea perfecțiune e susținută de Dumnezeu însuși, creștinii trebuie să realizeze în cadrul tuturor relațiilor și structurilor sociale, chiar și a celor mai avansate, legătura cu Dumnezeu, depășind aspectul pur uman al lor. Ei trebuie să pună chiar în aceste relații și structuri sentimentul răspunderii în fața lui Dumnezeu pentru semenii lor, ca aceste relații să nu rămână cu un caracter de egalitate externă, formală, sau, simplu, uman-sentimentală. Căci aceasta nu umple de plinătate viața lor și nu-i scapă pe oameni de moarte.

Numai un Hristos prezent în creștini și numai în măsura în care e prezent în ei îi ajută pe aceștia să depășească continuu aspectul formal, exterior al progresului relațiilor umane, structurate de reforme tot mai avansate, într-o căldură și adâncime spirituală satisfăcătoare, după ce-i ajută să contribuie la înfăptuirea unor structuri de tot mai mare dreptate și frățietate între oameni.

Un progres în această depășire a egalității și a respectului exterior se poate realiza, după noi creștinii, în măsura în care Îl avem pe Hristos și puterea Lui în noi ca subiectul-izvor al iubirii nesfârșite. De aceea numai sfinții dau o căldură deplină relației lor cu oamenii, întrucât au pe Hristos în ei în mod culminant.

Toate învățăturile comunicate de Revelație și toate darurile împărtășite de Hristos au adâncimi spirituale și trepte nesfârșite. Hristos ca om, sau ca unire desăvârșită a umanului cu Dumnezeu-Cuvântul, are o adâncime nesfârșită de înțelesuri și de puteri iubitoare, îndumnezeitoare și ajutoare, care ne cheamă și ne conduc mereu înainte și mai sus în înțelegerea și trăirea noastră, în descoperirea de ori-

zonturi mereu mai înalte, pe care să le facem cunoscute lumii ca moduri de relații superioare.

Tainele Bisericii nu ne dau nici ele numai niște haruri statice, niște bunuri sau niște virtuți limitate, pe care să le ținem cu grijă în limitele prezente, ca să le arătăm la judecata din urmă lui Dumnezeu bine conservate, ca talantul nelucrat sau neînmulțit, din Evanghelie. Tainele au și ele un caracter profetic-dinamic, dându-ne puteri care trebuie mereu dezvoltate și mai deplin actualizate și care să ne ducă la trepte spirituale tot mai avansate în relațiile interumane, spre desăvârșirea finală. Dar aceste adâncimi le valorificăm nu numai noi, ci împreună cu Hristos, folosindu-ne la aceasta și de aspectele noi ale realității sociale, pe care istoria le scoate la iveală nu numai prin evoluția lentă, ci câteodată și prin salturi ce se produc în ea. Hristos nu Se mulțumește să ne arate ca profet starea Sa, în mod pasiv, ca stare spre care trebuie să tindem toți. El este permanentul Profet care ne conduce mereu mai aproape de El, mereu mai sus și mai aproape de Împărăția cerurilor.

Hristos e ținta creației și conducătorul ei spre acea țintă. Ca atare El dă desfășurării ei un sens. Creștinii văd această conducere a lui Hristos și contribuie la înaintarea ei, dar și depășesc continuu în trăirea lor tot mai adâncă orice punct atins de ea.

Dar nici sfinții nu socotesc că au ajuns la sfârșitul istoriei, ci și ei așteaptă sfârșitul ei, pentru a trăi în plinătatea ei comuniunea pan-umană, prin revelarea văzută a slavei lui Hristos și prin activarea deplină a întregii Lui puteri iubitoare de oameni.

Astfel, Împărăția lui Dumnezeu va veni se pare după ce creația va fi realizat pentru totalitatea lumii structuri corespunzătoare cu cea Împărăție a dreptății, a păcii și egalității și, măcar pentru unii, trăirea cât mai avansată a acestor relații în Dumnezeu. Perfecțiunea eshatologică va veni după ce omenirea se va fi străduit să facă tot ce a putut

pentru a se apropia de ea. Când acea perfecțiune va apărea, omenirea va înțelege că tocmai aceasta îi trebuia, adică se va fi pregătit pentru primirea ei cu înțelegere.

Dar Hristos ajută la conducerea aceasta a creației spre El și o împlinește în El, la sfârșitul ei, nu numai ca factor ce lucrează în lăuntrul ei, în totalitatea ei într-un fel necunoscut, iar în creștini într-un fel mai conștient, ci și ca Judecător final al ei. Însăși conștiința unei judecăți finale la care ne vom prezenta dă creștinilor puterea activității în istorie, pentru conducerea ei spre Împărăția lui Dumnezeu. Fiecare va fi judecat la sfârșit în fața tuturor, în fața rezultatului final al istoriei. Prin aceasta se va arăta că fiecare e chemat să lucreze binele nu numai în cercul închis al semenilor săi (în egoismul perechii căsătorite care a evitat nașterea de copii, în egoismul tribului, rudelor de sânge etc., în egoismul neamului), ci și pentru cauzele generale ale omenirii. De aceea și morții dinainte vor fi judecați din nou atunci, pentru că atunci se va vedea în ce măsură faptele lor au determinat pe cei ce au trăit după ei să lucreze bine sau rău pentru toată umanitatea și pentru dezvoltarea ei.

Acesta e încă un motiv pentru care urmăresc și sfinții și îngerii, în mod palpitant, cum își duc și cum își sfârșesc viața oamenii următori, rugându-se pentru ei, ajutându-i, ținând cununa lor pregătită.

Dar și noi, cei de pe pământ, avem o datorie de a contribui la buna dezvoltare a istoriei și dintr-o responsabilitate pentru înaintașii noștri, știind că ei vor fi judecați din nou, la sfârșit, pentru rezultatul la care a ajuns istoria ca întreg.

3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei

Spre deosebire de învățătura creștină în general și de interpretările ei amintite, care văd în principiu incompatibilitatea între eshatologie și istorie, sunt unele concepții care văd eshatologia ca un eveniment ce se produce în cadrul acesteia, adică în partea finală a ei. Ele împacă într-un

anumit mod imposibil relativul ei cu absolutul apărut în ea. Ele văd parusia lui Hristos ca un eveniment de la finea lumii, dar nu dincolo de ea (*die entgeschichtliche Parusie*)¹⁶³. Reprezentanții lor afirmă că, precum lumea a fost locul de luptă pentru Hristos și pentru Împărăția Lui, așa trebuie să fie și locul Lui de biruință; că precum S-a arătat umilit în ea, așa trebuie să Se arate și triumfător; că istoria numai așa și-ar primi sensul deplin, ar lepăda caracterul enigmatic, dacă ar fi luminată la sfârșit de apariția Domnului în slavă. Ele spun că, dacă lucrarea lui Dumnezeu în lume înseamnă o continuă afirmare a ei, El ar trebui să apară și la sfârșitul ei, aducând un *da* final pentru ea și arătând că Dumnezeu poate apărea în ea în toată strălucirea Lui, că ea este în stare să-L facă arătat, chenoza Lui neținând de structura timpului, ci de voia lui Dumnezeu de a Se reține de la deplina Lui manifestare, pentru a lăsa omului puțința de a se decide în deplină libertate pentru El¹⁶⁴.

Că sensul istoriei creației se va dezvălui de-abia prin revelația deplină a lui Iisus la a doua venire, de-abia prin judecata ce o va rosti El asupra ei și că de-abia această judecată va arăta deplin importanța pe care o are istoria, este just. Dar pe ce temei se deduce că această descoperire a sensului deplin al ei, deci această clarificare a poziției lui Dumnezeu față de tot ce s-a săvârșit în ea, trebuie să fie și un eveniment în această istorie, când orice eveniment în această istorie trebuie să împrumute caracterul ei relativ¹⁶⁵?

Sensul istoriei nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă ea durează, ceea ce este imposibil. De aceea arătarea descoperită a lui Iisus

163. P. Althaus, *op. cit.*, 245.

164. Argumentele acestea le aduce mai ales N. Schmidt, *Zeit und Wirklichkeit*, 1927. Vezi la P. Althaus, *op. cit.*, p. 245-247.

165. P. Althaus, *op. cit.*, p. 303.

Hristos cu umanitatea Sa desăvârșit îndumnezeită nu poate avea loc în istorie. Căci însăși umanitatea aceasta îndumnezeită e dincolo de istorie. Istoria e prin ființa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp și în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ține ea încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mișcării spre desăvârșire, nu al desăvârșirii în care a încetat mișcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităților, ambiguităților. Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mișcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată de Sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existență supraistorică.

Teoriile care văd Parusia ca un eveniment în partea finală a istoriei, care văd eshatologicul, desăvârșirea ca o fază finală a istoriei, concep Împărăția cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia, sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împărăției cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăției cerurilor, sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta și Împărăția cerurilor.

Mai accentuată e greșeala aceasta la *hiliaștii* propriu-ziși, care așteaptă o împărăție a lui Hristos de o mie de ani pe pământ, înainte de judecata din urmă. De bucuria acestei Împărății vor avea parte, zic ei, numai dreptii, atât cei morți, care vor învia la începutul ei, cât și cei din viață, care se vor adăuga acelora. Păcătoșii care nu vor fi murit vor petrece în timpul ei închiși în temniță – deși după altă părere dreptii vor petrece în timpul ei în cer, cu Hristos, iar satana cu îngerii lui și cu păcătoșii care n-au murit, pe pământul pustiit¹⁶⁶. La sfârșitul mileniului se va da drumul satanei, iar păcătoșii vor învia. Satana cu îngerii lui și cu păcătoșii se

166. W. Müller, *Die Adventisten. Was man von ihnen wissen muss?*, Advent Verlag (K. V.), Hamburg, Wien, Zürich.

vor ridica împotriva lui Hristos și a dreptilor, dar vor fi nimicite total. După altă părere, păcătoșii morți vor învia pentru judecata universală, numai după ce ultima răscoală a satainei și a păcătoșilor de pe pământ va fi înfrântă¹⁶⁷.

În toate variantele milenariste, Împărăția cerurilor are un caracter istoric după chipul vieții de acum. Păcătoșii vor porni împotriva cetățenilor acestei împărății o luptă trupească sau spirituală, pe pământ, deci se pot ciocni într-un anumit moment, căci are loc cel puțin atunci o coexistență între cei dreپți și cei păcătoși. Sectele care o susțin nu se mulțumesc numai cu fericirea duhovnicească a vieții spirituale, ci doresc cel puțin pentru un răstimp de o mie de ani, anterior aceleia, o fericire mai apropiată de cea posibilă în lume.

Învățătura aceasta înseamnă o reluare a speranțelor poporului iudeu care aștepta pe Mesia pentru a restabili împărăția Lui pământească distrusă de împărăția Babilonului. Ea interpretează greșit proorociile din Vechiul Testament, care vorbesc de o viitoare restabilire a strălucirii lui Israel prin Mesia. Se spune că după întoarcerea din Babilon nu s-a mai restabilit cu adevărat acea împărăție, așa cum s-a prezis de Isaia (49, 23; 61, 5-6), de Daniel (cap 2 și 7) și de Iezechiel (cap. 40-48). Deci cândva trebuie să se împlinească. Învățătura aceasta n-a fost reluată numai de unele secte, ci și de o serie de teologi protestanți, ca de pildă de Coccejus, Bengel, Ottinger, Merken, I. Th. Beck, Auberlen, R. Rothe, Martensen, Hoffmann, Delitzsch, Frank etc.

În general, hiliasmul înseamnă așteptarea unei viitoare "desăvârșiri provizorii a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ printr-o intervenție nemijlocită a lui Hristos cel înălțat"¹⁶⁸. Dar multiplele lui variante se pot reduce la două forme generale: hiliasmul moderat și hiliasmul strict. Cel dintâi așteaptă venirea lui Hristos la sfârșitul perioadei de

168. Th. Häring, *Der christliche Glaube*, ed. 2, 1912, p. 676 ș.u.

desăvârșire a istoriei, cel din urmă, la început. Hiliasmul moderat e reprezentat de Spener, cu speranța sa "în timpuri viitoare mai bune"; de Bengel, cu așteptarea unui timp de biruință și înflorire a Bisericii; de Delitzsch și de Martensen, care vorbesc de o venire "spirituală" a lui Hristos¹⁶⁹.

După hiliasmul moderat, poporul Israel se va converti, va veni un timp de mare misiune, creștinismul va avea o putere de stăpânire peste lume, ideile creștine vor străbate viața și instituțiile umane. Toate acestea vor fi efectul lui Hristos cel înălțat și al domniei Lui, pe care o va exercita nevăzut din cer, prin parusia Lui "spirituală". Dar venirea Lui personală vizibilă încă nu s-a produs, deci nici învierea și transfigurarea comunității creștine¹⁷⁰.

Altfel e hiliasmul strict al lui Hoffmann, Frank și Auberlen. După aceștia, mileniul începe cu venirea lui Hristos, cu învierea și prefacerea credincioșilor, cu restabilirea comunității transfigurate pe pământ. Hristos revenit va exercita o stăpânire împărătească pe pământ¹⁷¹. Această stăpânire a lui Hristos pe pământ va coincide cu împărăția făgăduită lui Israel. "Hiliasmul și așteptarea pentru Israel își aparțin laolaltă"¹⁷². Israel se va întoarce din diaspora în Canaan și prin Hristos cel revenit i se va restabili împărăția. Israel va exercita stăpânirea "sub regele mesianic, făgăduit lui"¹⁷³. Ierusalimul va fi centrul împărăției de o mie de ani. Israel va păși iarăși în fruntea întregii omeniri¹⁷⁴. Precum se raportează preotul la credincioși, așa se va raporta Israel la lume: va mijloci raporturile ei cu Dumnezeu. "Astfel, iudeii sunt învățătorii noștri în lucrurile dumnezeiești. Căci ei sunt și în Noul Testament".

169. Martensen, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, II, p. 425.

170. La P. Althaus, *op. cit.*, p. 294.

171. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 47.

172. Auberlen, *Das römische Reich*, p. 230, 233, 345 urm.

173. P. Althaus, *op. cit.*, p. 295, nota 1.

174. Frank, *op. cit.*, 47, 7, 8.

Acestei învățăături i se poate răspunde că proorocia despre restabilirea împărăției lui Israel s-a împlinit prin întemeierea Bisericii, care e Israel cel spiritual, sau se va împlini desăvârșit în viața viitoare. "Prin Hristos, Ierusalimul, templul, cultul, ca umbre (Col. 2, 17; Evr. 8, 5; 10, 1), au fost depășite și desființate odată pentru totdeauna. De când Hristos e aici, nu mai poate veni ceasul pentru Iezechiel (40-48) cu viziunea noului Ierusalim preoțesc; nu mai există alt templu decât comunitatea lui Hristos însuși. Și de când e aici Hristos, readunarea poporului lui Israel din diaspora nu mai are o însemnătate pentru istoria mântuirii, pentru că însemnătatea specială a țării, a Ierusalimului, a împărăției lui Israel, a cultului lui, a trecut. De atunci încoace diaspora lui Israel e tot așa de puțin o temă teologică, cum e diaspora poporului german în fața lumii". "Israel ca popor istoric nu mai e o mărime teologică, un factor în istoria mântuirii; de la Hristos, Israel și-a împlinit misiunea lui în istoria mântuirii"¹⁷⁵.

Hiliasmul pretinde o împlinire a speranței creștine în planul immanent al istoriei. El pretinde că dacă lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu e un *da* pentru istoria aceasta a noastră, acest *da* trebuie să se manifeste și la sfârșit. Istoria trebuie să fie desăvârșită, zic hiliaștii. "Dar desăvârșirea istoriei înseamnă caracterul istoric al desăvârșirii". "Biserica lui Hristos apare în istorie, luptă în istorie, ea trebuie să ajungă tot în istorie la desăvârșire și la biruință; ea a suferit în lume și din partea lumii, ea trebuie să fie arătată de aceea lumii și în slava ei"¹⁷⁶. Sau: "Istoria nu poate să ajungă la sfârșit, până ce Hristos nu a supus, în ziua ultimă a istoriei, toate formele, instituțiile și mișcările istorice, stăpânirii Sale"¹⁷⁷.

175. Fr. Spemann, *Jerusalem, Wittenberg und Rom* (fără an), p. 214.

176. P. Althaus, *op. cit.*, p. 300-301.

177. *Ibidem*, p. 303, unde citează și pe Irineu, cunoscut ca hiliast: "Căci e drept ca Biserica, în aceeași creațiune în care a lucrat și a fost încercată în toate felurile, să obțină și roadele răbdării ei" (*Adv. haereses*, 5, 32 ș.u.).

Hiliasmul nu se poate susține din punct de vedere teologic și e în sine contradictoriu. Față de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desăvârșirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai așteaptă venirea lui Hristos? Iar față de hiliasmul strict se naște întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos ca atare și învierea de obște, în mod necesar, sfârșitul istoriei și al chipului actual al creației? Unde ar mai fi deci loc pentru o împărăție intermediară? Sau dacă ea e desăvârșirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăția cerurilor care urmează "mileniului"? Nu se slăbește astfel nădejdea după împărăția finală? "Mai departe: întrucât hiliasmul fixează o țintă provizorie, o treaptă intermediară între istoria noastră de acum și desăvârșirea finală, trebuie să sfâșie ceea ce ține nedespărțit împreună și să zugrăvească un tablou contradictoriu. El admite ca primă treaptă a desăvârșirii "mântuirea comunității", de care trebuie deosebită ca a doua treaptă "mântuirea lumii". Dar cum poate fi despărțită comunitatea, de omenire și de lume? Învierea și desăvârșirea comunității nu poate fi ceva izolat. Moartea noastră nu e numai moartea noastră, ci a chipului actual al creației. Învierea noastră nu e numai învierea noastră, ci e radicală înnoire a creației întregi. Învierea morților într-o împărăție finală a istoriei, o "comunitate transfigurată" pe pământul vechi, nu e decât "mitologie"¹⁷⁸. Cum pot fi incorruptibile

178. M. N. Feret, *op. cit.*, p. 304-305. D. Hofmann (*Enzyklopedie*), p. 109 ș.u.: Comunitatea e transfigurată "pentru ca să se facă văzută comunitatea Dumnezeului celui viu împotriva lumii". "După ce apariția Bisericii a stat în contradicție cu ființa lumii, acum contradicția ei e suprimată. Comunitatea transfigurată poate începe acum o activitate de fel nou, și Hristos, o nouă activitate prin ea, care convinge lumea de faptul că aici s-a realizat mântuirea și o supune și pe ea acestei mântuirii". Sunt adunate aici, zice Althaus (*op. cit.*, 304, nota 3), într-un tablou teologic imposibil, istoria, minunea, dușmănia împotriva lumii și - ceea ce sparge istoria - transfigurarea naturii, învierea, înnoirea comunității desăvârșite. St. Thomasius (*Christi Person und Werk*, III, 2, 464 urm.) spune de această vi-

trupurile în forma actuală a creației? Iar dacă trupurile celor înviați sunt coruptibile, cum pot trăi o mie de ani și cum pot fi ferite de neajunsurile bolilor și ale necesităților trupesti? Și cum pot lupta cei în trupuri muritoare, cu cei în trupuri care nu mor o mie de ani?

Pe lângă aceea, de ce s-ar dori o fericire în această lume, înainte de a se obține cea din planul eternității? Și în ce ar consta ea? Dacă ar fi o stăpânire a celor blânzi, cum s-ar menține ea în această lume? Dacă ar fi o stăpânire cu putere lumească asupra celorlalți, cum s-ar potrivi ea pentru niște oameni care se pretind superiori spiritual? Nu înseamnă aceasta că cei ce ar domni astfel ar fi niște oameni cu nimic mai buni decât cei stăpâniți și deci că ei așteaptă această stăpânire ca o revanșă pentru umilirile dinainte, o revanșă care le dă o bucurie mai sigură și mai concretă decât bucuria spirituală și problematică din altă lume? Ipoteza hiliastă e lipsită de orice preocupare de înduhovnicire a omului.

4. Conjecturi despre condiția lumii în momentul sfârșitului

Mântuitorul a declarat că nimeni nu știe ziua și ceasul în care va veni, "nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Mt. 24, 36; Mc. 13, 32). "Drept aceea, privegheați, că nu știți ceasul când vine Fiul omului" (Mt. 25, 13; Mc. 13, 33; Lc. 12, 40). Numai Tatălui îi revine să aprecieze momentul acesta. Toate calculele care, pornind de la numere

ziune: 'un gând ciudat: o comunitate fericită a lui Dumnezeu, desăvârșită spiritual, trupestă, cu Domnul ei transfigurat în mijlocul ei, în mijlocul unei omeniri în care sunt încă păcate de moarte - și apoi o istorie a acestei comunități care iarăși trăiește strâmtorată de cei de afară, ba chiar într-un fel de suferință... nu poate avea ca reședință a existenței decât lumea veche netransfigurată'.

arbitrar interpretate (Daniel 7, 2; 9, 25; Apoc. 12, 14 etc.) fixează zilele, lunile, vremile, ca date precise, trec peste granița ce a pus-o Dumnezeu putinței de previziune a omului și de stabilire a sensului adevărat al simbolurilor Revelației, care sunt profeții ce se vor lumina deplin după împlinirea lor.

Data fiind granița pusă de Mântuitorul, se pot face doar conjecturi asupra condițiilor generale ale momentului istoric care ar putea justifica sfârșitul lumii.

Se pare că lumea va urma în general, din punct de vedere al structurilor sociale și al dezvoltării intelectual-științifice, o linie de progres. Iar părerea majorității teologilor din timpul mai nou este că creștinismul nu trebuie să se opună acestui progres, ci să-l sprijine, căci el poate fi și baza unui progres pe plan spiritual.

Dar sensul progresului spiritual poate avea multe înțelesuri. De aceea sfârșitul lumii nu poate fi prevăzut cu precizie.

Părinții și teologii ortodocși au prezentat și ei momentul care ar putea provoca sfârșitul lumii, ca o stare caracterizată prin ambiguitate. Simeon Tesaloniceanul spune că sfârșitul va veni "când se va răci dragostea, când se va înmulți răutatea și va pieri bunătatea"¹⁷⁹, deci răul va fi ajuns la o ultimă dezvoltare. P. Florensky, recunoscând că Duhul va apărea deplin numai după ce se va sfârși creația în forma ei actuală, spune că aceasta va coincide cu o ultimă dezvoltare a binelui: "Pe măsura apropierii sfârșitului istoriei, apar pe culmile Sfintei Biserici raze noi, până acum aproape nearătate, ale zilei viitoare ce nu se va mai întuneca. Însă Simeon Noul Teolog vorbește oarecum altfel; el scoate anumite tonuri noi în comparație cu asceții vechi. În

179. "Răspunsuri la întrebările unui arhieru", 28, în *Tratat despre toate dogmele credinței noastre ortodoxe*, 1865, București, p. 319.

Biserica noastră aceste tonuri par asemenea soarelui ce răsare la sărbătoarea sărbătorilor. Sfântul Serafim de Sarov și marii stareți ai mănăstirii Optina: Leo, Leonid și Macarie, dar în special Ambrozie, concentrează în ei sfințenia ca într-un focar. Prin ei e vizibil Cel ce vine, ca printr-un ocean. E aici o nuanță nouă, unică, apocaliptică¹⁸⁰.

Dar deși istoria ar putea fi considerată coaptă pentru sfârșit, când va fi ajuns la faza amintită, sfârșitul va fi adus în fond de Dumnezeu. Numai El vede sigur când ea e coaptă de fapt pentru sfârșit, pentru descoperirea sensului ei ca întreg.

Apariția sensului acestuia de Sus este una cu apariția Cuvântului lui Dumnezeu, pe Care Apocalipsa Îl descrie ca venind călare pe un cal alb și ca numindu-Se *Credincios* și *Adevărat* și judecând și războindu-Se întru dreptate (Apoc. 19, 11, urm.). Cuvântul lui Dumnezeu e și Rațiunea lui Dumnezeu, Care ca atare e și sensul desfășurării istoriei. El Se va arăta pe cerul deschis. Cerul se va deschide pentru a izbucni din el sensul, rațiunea tuturor celor ce au fost săvârșite pe pământ, iar rațiunea aceasta vine pe cal alb, adică răsturnând repede toată rațiunea (tot cuvântul) ipocrită și tot adevărul mincinos care ar vrea să i se opună. El e *credincios*, nu pentru că El crede, ci pentru că e fidel lumii pe care a creat-o pentru un sens și vrea să o împlinească în El; e *credincios* celor ce le-a făgăduit fericirea veșnică dacă vor lucra din credința în El. Și *adevărat*, în opoziție cu toată minciuna amestecată în viața omenească¹⁸¹. Rațiunea de Sus, după care au fost create rațiunile ce s-au manifestat în istorie, va apărea pentru a lumina deplin țința spre care au avut să înainteze și va arăta întrucât au înaintat spre ea sau nu.

180. P. Florensky, *Stolp i utverjdenie istinî*, Berlin, 1929, p. 125.

181. Origen, *Coment. la Ev. Ioan*, ed. Erwin Preuschen, Leipzig, 1903, în *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, p. 59.

5. Semnele sfârșitului și motivul nevăzut al sfârșitului lumii

Conform Sfintei Scripturi, deși nu se va putea prevedea cu siguranță momentul sfârșitului lumii, totuși vor fi unele semne care pot să indice cu oarecare probabilitate apropierea sfârșitului. Desigur că și aceste semne sunt supuse unei ambiguități. De aceea, Sfânta Scriptură spune pe de o parte că sfârșitul va veni pe neașteptate, dar pe de altă parte, dă unele semne ale apropierii lui.

Sfântul Apostol Petru înfățișează caracterul ambiguu al apropierii sfârșitului, declarând că și atunci unii se vor îndoii de apropierea lui. De aceea sfârșitul va veni "ca un fur". "Întâi trebuie să știți că în zilele cele de apoi, veni-vor cu batjocură batjocoritorii, care vor umbla după poftele lor și vor zice: "Unde este făgăduința venirii Lui? Că de când au adormit părinții, toate rămân așa ca de la începutul zidirii... Iar ziua Domnului va veni ca un fur; atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare; stihiiile arzând se vor desface și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu totul" (2 Pt. 3, 3-4, 10).

Pe de o parte, semnele sfârșitului date de Scriptură par să fie foarte caracteristice. Dar pe de altă parte, din cauza echivocului care va persista, nici aceste semne nu pot fi identificate cu siguranță deplină. Ele sunt: 1) predicarea Evangheliei la toate popoarele (Mt. 24, 14); 2) convertirea poporului iudeu la creștinism (Rom. 11, 25); 3) înmulțirea fărâdelegii și răcirea dragostei între oameni (Mt. 24, 10, 12), căderea multora de la credință, amăgiți de prooroci mincinoși (Mt. 24, 4 ș.u.), înmulțirea războaielor și a veștilor de războaie (Mt. 24, 6-7), mari catastrofe în natură (Mt. 24, 7, 29); 4) venirea lui Enoh și Ilie (Apoc. 11, 3); 5) venirea lui Antihrist (2 Tes. 2, 3-11; 1 In 2, 18) care va lucra împreună cu apostolii săi mincinoși tot felul de semne ca să amăgească pe oameni; substituindu-se lui Hristos, el va prigoni cu furie pe aleșii Domnului (Mt. 24, 5, 11); 6)

arătarea pe cer a "semnului Fiului Omului" (Mt. 24, 30), adică a crucii.

Semnele 1 și 3 sunt ceva prea general, ca să se poată cunoaște exact când s-au produs. Convertirea poporului iudeu nu știm în ce sens are să se înțeleagă. Celelalte semne cuprind pe de o parte ceva misterios, pe de alta vor avea o aparență lipsită de echivoc. De aceea mulți vor putea să le indice ca prezente, înainte de a se produce real, și mulți vor putea contesta realitatea lor, când se vor produce de fapt.

Astfel, istoria va putea ajunge obiectiv de multe ori aproape de sfârșit, dar oamenii nu vor putea subiectiv să cunoască aceasta; sau unii oameni o vor considera aproape de sfârșit, fără să fie de fapt. De aceea ei vor continua să se căsătorească și să se ocupe cu celelalte treburi ale lor, chiar în preajma sfârșitului ei real. *Istoria nu va ajunge la sfârșit prin ea însăși, ci prin voia lui Dumnezeu.*

Dumnezeu îi pune capăt când vrea, dar aceasta, se pare că atunci când continuarea ei nu ar mai avea într-adevăr un rost, chiar dacă multor oameni li s-ar părea dimpotrivă. Numai din viața lor de dincolo vor vedea și ei că o continuare a istoriei ar fi fost inutilă. De aceea Scriptura cere ca oamenii să fie pregătiți pentru sfârșit, dar nu să fixeze un soroc al lui (Mt. 24, 42).

Unii Părinți bisericești văd motivul sfârșitului lumii la un moment dat, într-un plan intern al lui Dumnezeu. Sfârșitul ei va veni prin Dumnezeu, atunci când ea își va fi împlinit rostul conform planului lui Dumnezeu.

Ambele idei: sfârșitul lumii prin Dumnezeu, dar atunci când ea își va fi împlinit rostul prevăzut de Dumnezeu, se cuprind în afirmația Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Simeon Noul Teolog, că întâi trebuie să se îplinească lumea de Sus și apoi va veni sfârșitul. După cel dintâi, lumea de Sus se va împlini când toate măduarele se vor strânge în jurul Capului – Hristos, ca să fie trupul lui

Hristos complet¹⁸². Cel de al doilea dezvoltă ideea aceasta, adăugând că, pentru a se întregi trupul lui Hristos cu toți cei mai înainte rânduiți, trebuie ca aceștia să se nască pe pământ. "Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos și mireasa Lui și lumea de sus și locașul lui Dumnezeu, iar măduarele trupului Lui sunt toți sfinții; și fiindcă nu s-au născut încă toți, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet și nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulți în lume și până azi mulți care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt și mulți păcătoși și risipitori care se vor pocăi și mulți neascultători care vor asculta. Și încă mulți se vor naște și vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiței din urmă. De aceea e de trebuință să se nască toți cei mai-înainte-știuți de Dumnezeu și să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia, a Ierusalimului celor întâi-născuți, în cele cerești. Și atunci se va umple plinătatea trupului lui Hristos de cei ce sunt mai înainte-rânduiți de Dumnezeu ca să se facă după chipul Fiului Său, care sunt fiii luminii și ai zilei aceleia. Aceștia sunt toți mai înainte-rânduiți și scriși și măsurăți și se vor uni și se vor lipi de trupul lui Hristos și atunci va fi întreg și desăvârșit trupul lui Hristos și nu va mai lipsi nici un mădular"¹⁸³.

Ideea a exprimat-o mai înainte Sfântul Grigorie de Nyssa, care zice: "Prin cei ce se adaugă continuu la credință, Hristos Se zidește pe Sine însuși. Și El va înceta să Se zidească pe Sine, când va ajunge la măsura de creștere și desăvârșire a trupului și nu va mai lipsi ceva care să trebuiască să se adauge prin zidire, toți fiind zidiți pe temelia proorocilor și apostolilor... Dacă deci, Cap fiind El, Își zidește corpul Său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i și articulându-i pe toți în ceea ce i se po-

182. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1280-1281.

183. *Cuv. 45*, ed. cit., p. 219.

trivește fiecăruia după măsura lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsura credinței fiecăruia, iar făcând aceasta Se zidește pe Sine, precum s-a zis, e clar că sălășluindu-Se în toți, pe toți îi primește în Sine, pe cei ce se unesc cu Sine prin împărtășirea de trupul Său, și pe toți îi face mădulare ale trupului Său, ca să fie mădulare multe, dar un trup"¹⁸⁴.

Sfârșitul lumii va veni deci când se va completa lumea din punct de vedere spiritual, sau trupul lui Hristos, ca o spiritualitate unitară și armonică. Unitatea acelei lumi trebuie să cuprindă totalitatea formelor de incorporare individuală a spiritualității divino-umane a lui Hristos. Desigur, deplinătatea unirii se va realiza dincolo. Dar dincolo se realizează cele năzuite aici.

Dar de ce este definită prin număr această totalitate și nu implică mai degrabă o înfinitate de forme individuale, e greu de înțeles. Poate pentru spiritul finit e necesar acest caracter definit al totalității formelor de spiritualitate, ca să le poată cuprinde fiecare pe toate. Spiritualitatea divină exprimată uman primește un contur definit, fără a înceta să fie experiată ca înfinită în adâncimea ei. Poate însă motivul principal pentru care numărul persoanelor care completează Trupul tainic al Domnului e definit, să fie acela că un număr infinit de persoane nu poate fi iubit. Iubirea înfinită cere și o concentrare a ei spre persoane de număr finit. Nici dumnezeirea nu e un număr infinit de persoane. Dar ipostasurile ce se iubesc sunt ele înseși infinite. Tot așa experiază infinitul persoanele umane ce se iubesc în trupul Domnului cu iubirea unitară din El, sau din Sfânta Treime, dar nu din infinite centre divine.

Însă conturul definit al spiritualității se referă probabil nu numai la numărul limitat de persoane în care se experia-

184. *In illud: tunc ipse Filius subiecitur*, P.G. 44, col. 1317-1320.

ză, ci și la modalitățile de experiență și exprimare a spiritualității lui Hristos de către lumea spiritelor create, fără ca să se excludă trăirea infinitului de către ele și o înaintare în Hristos cel infinit și Unul prin fiecare modalitate. Persoanele se grupează pe pământ pentru a experia modalități mai bogate ale încorporării spiritualității divine a Capului noii umanități, Hristos, în legături variate și mereu schimbate. Dar în lumea viitoare fiecare persoană, deși reprezintă o modalitate de încorporare a spiritualității infinite a lui Hristos, va avea și va înțelege în legătură cu ea pe toate celelalte într-un mod infinit mai deplin ca aici, încât fiecare va trăi întreaga spiritualitate a lui Hristos, a trupului tainic al Lui, dar în altă formă. Iar pe de altă parte, întreaga spiritualitate dumnezeiască și omenească concentrată în Hristos, Capul trupului omenirii îndumnezeite, se va afla actualizată prin măduarele acestui trup al Său. Nimic din comoara aflată în Hristos nu va fi nevalorificată în trupul Lui tainic, datorită nenumăratelor capacități naturale, înălțate de har, pe care le reprezintă măduarele Lui.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu privește în viziunea Sa omenirea ca pe un întreg și, dacă n-ar fi prevăzut căderea ei, oamenii s-ar fi născut altfel și ar fi apărut toți în existență deodată¹⁸⁵. Faptul că în urma păcatului se nasc succesiv, face ca fiecare să aștepte realizarea sa deplină până la nașterea tuturor. Oarecum nașterea deplină a fiecăruia e condiționată de nașterea tuturor până la sfârșitul lumii. Chipul dumnezeiesc e comun întregii omeniri. "La început, când puterea divină a produs natura existențelor, ținta lor a fost creată în imediată corespondență cu începutul lor... În același moment cu începutul lor apare perfecțiunea lor finală. Natura umană era în număr. Ca și celelalte creaturi, ea trebuia să aibă perfecțiunea sa chiar în momen-

185. P.G., 44, col. 72. Conf. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, 1953, p. 55: "Dans le premier dessein divin toute espèce allait être réalisée instantanément dans sa totalité".

tul creației, imediat¹⁸⁶. Datorită căderii, specia umană "are durerea să regăsească prin generații succesive integritatea ei numerică și ontologică, adică libertatea completă sau, mai bine-zis, libertatea de jugul păcatului"¹⁸⁷.

Îmbinând motivele dezvoltării istoriei spre sfârșit cu motivul opririi ei când va vrea Dumnezeu, s-ar putea spune că lumea se va sfârși atunci când, pe de o parte, nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârși atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualității infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providența divină, ci se va datora unei misterioase convergențe și întâlniri a acestora cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creație va coincide cu neputința ei de a mai sesiza și dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de Sus s-a completat.

Prin imbinarea acestor două cauzalități în explicarea sfârșitului istoriei, se dă un răspuns afirmației eventuale că istoria, sfârșind printr-o epuizare a posibilităților ei de a mai sesiza și dezvolta în cadrul ei virtualitățile sădite în ea de Dumnezeu și concentrate, actualizate și descoperite în Hristos, e un eșec al operei lui Dumnezeu.

Însuși faptul că omenirea e destinată învierii, a cărei bază a pus-o Hristos, și anume învierii în solidaritate, pe un plan de viață absolut și etern fericită, arată că Dumnezeu a pregătit pentru omenire ceva cu mult mai înalt, și istoria

186. P.G. 44, col. 1100 C.

187. Gaïth, *op. cit.*, p. 5-6.

creației e numai o etapă de existență omenească în care să contribuie și omenirea la creșterea ei pentru această viață absolut fericită.

Apoi, istoria a dezvoltat, dacă nu într-un mod uniform, măcar în mod dublu (ambiguu) virtualitățile puse în ea de Dumnezeu și reînnoite și desăvârșite în Hristos. Ea a pus în lumină ultimă, în limitele relative ce țin de ea, tema omului ca ființă supremă a creației vizibile, destinată să cunoască opera lui Dumnezeu și să se cunoască pe sine însăși în valoarea ei, superioară tuturor creaturilor. Dacă nu toți folosesc această dezvoltare maximă a virtualităților umane, ca prin ele să vadă dincolo de ele și să se unească cu Dumnezeu cel întrupat, pentru o dezvoltare infinită dincolo de imanența finită, aceasta se datorește libertății omului, pe care Dumnezeu nu voiește să o anuleze.

B

Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual, în cel înnoit

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților

Evenimentele cuprinse în acest titlu sunt învăluite în cel mai adânc mister. Ele au caracter apofatic-pnevmonic. Prin ele se transcende planul existenței imanente. Ele se vor petrece oarecum simultan. Lumea se va prefăce cu iu-teală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor prefăce în trupuri înviate. Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui învial va prefăce chipul acesta al lumii și va fi cauza învierii morților. De aceea "ziua" în care au loc toate acestea se numește "ziua Domnului".

Cuvântul Sfântului Apostol Petru, că stihiiile lumii vor arde (2 Pt. 3, 10), este el însuși învăluit în mister. El poate să însemne că lumea cea nouă e anticipată de o descompunere a lumii actuale, dovedind că chipul lumii acesteia, care s-a adaptat vieții de după cădere a oamenilor, trebuie să treacă printr-o adevărată descompunere pentru a se înnoi, așa cum omul trebuie să treacă prin moarte pentru același motiv ¹⁸⁸. Dar acest act de consumare care precede apariția chipului nou al lumii trebuie să se producă cu iuțeală de fulger, căci Sfântul Apostol Pavel spune că cei vii se vor prefăce într-o clipă (1 Cor. 15, 52), deci într-o clipă va trebui să se petreacă și prefacerea lumii și învierea morților. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în același timp apariția ei într-un chip nou, efect care nu e propriu focului material. Arderea aceasta fulgerătoare are o cauză superioară și are ca scop curățirea lumii de zgura răului și o punere a ei într-o stare de transparență spirituală. Dar poate că arderea e o îmbinare de cauze superioară și naturală.

188. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuv. 45*, ed. Siros, p. 212: "Precum trupurile noastre când se desfac nu devin cu totul nimic, ci se înnoiesc iarăși prin înviere, așa și cerul și pământul și toate cele din ele sau toată zidirea, fiindcă s-au învechit și s-au murdărit de păcatele noastre, se vor desface de către Făcătorul Dumnezeu prin foc, adică se vor topi și se vor face noi și neasemănat mai strălucitoare de cum sunt acum". Iar Metodiul de Olimp zice (*Ex libro de resurrectione*, P.G. 18, col. 273-276): "Rămâne, așadar, ca zidirea să se înnoiască spre mai bine..., ca sculându-ne noi și scuturând mortalitatea trupului, eliberându-ne de păcat, să se elibereze și ea de stricăciune... Deci e necesar ca și pământul și cerul să fie părtașe la arderea și fierberea tuturor". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. I*, P.G. 91, col. 389: "Căci trece (lumea) și cele din ea se vestejesc. Căci va veni cu adevărat vremea când va suna o trâmbiță înfricoșătoare, cu un sunet străin și totul se va desface, nimicindu-se orânduirea văzută a ei. Și lumea văzută va trece, luându-și sfârșitul propriu. Iar lumea ascunsă acum a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine ochilor și urechilor și minții". Sau tot el zice (*Ep. IV*, P.G. 91, col. 416): "Toate... cele văzute vor trece deodată, stihiiile arzând și desfăcându-se în focul care va curăți mai înainte zidirea întinată de noi pentru venirea Celui curat".

Această prefacere a lumii are cauza oricum în apropierea Domnului de lume. Ea poate să fie exclusiv efectul luminii și al "focului" spiritual al trupului Domnului. Dar acesta poate provoca și un foc material. În cântările de la Dumineca Tomii se spune că coasta sau osul Domnului era de foc și Dumnezeu apără pe Toma de simțirea lui. El poate fi simțit de aceea ca foc mai ales de cei răi. Cu atât mai mult iradiază foc din ochii Domnului¹⁸⁹. În orice caz Domnul este cauza ultimă a consumării lumii vechi și a apariției celei noi. Lumea creată e cuprinsă potențial în Persoana dumnezeiască neîtrupată. Cea transfigurată e cuprinsă în Persoana Cuvântului întrupat și înviat în trup. Prin aceasta se afirmă superioritatea de putere a persoanei față de natură și dependența celei din urmă de prima. Din cuvintele și din fața oricărei persoane iradiază o putere superioară

189. Sf. Isaac Sirul spune că arătarea lui Hristos e foc pentru cei respinși (*Cuv. 84*, ed. Theotoke, p. 480-481). Dar întrucât ei nu simt pe Hristos în acest foc, El le poate apărea ca foc material. Pentru cei păcătoși, dar nu cu totul de condamnat, Domnul va lucra ca un foc pe de o parte dureros, pe de alta transformator. Simeon Metafrastul spune: "Când mă gândesc, suflet nenorocit și ticălos al meu, la venirea și arătarea înfricoșătoare a Domnului, tremur și mă tem și-mi ies cu totul din minte și sunt cuprins de cutremur și de frică și nu știu ce să gândesc. Căci cine va putea sta în fața slavei Lui, când se va arăta să sfârșime pământul? Cine va putea să suporte mânia Lui năpraznică împotriva mea, când puterile cerului se vor clătina, soarele se va întunece și luna nu-și va mai da lumina ei? Ce frică va fi atunci, ce cutremur le va cuprinde, când toate semințiile pământului vor vedea pe Domnul slavei venind pe norii cerului cu putere și slavă multă! 'Atunci cerurile vor pieri cu zgomot și stihiiile vor arde', cum a spus fruntașul Apostolilor, Petru: 'pământul și cele din el vor arde' (2 Petru 3, 10). Deci, suflete al meu, dacă toate acestea se săvârșesc astfel, cum trebuie să fim când toate se vor topi de frica Domnului? Căci atunci va fi cer nou și pământ nou, când trâmbița va sufla cu putere" (*Cuv. 29*, p. 149. Descrierea aceasta repetă în parte pe cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ep. I către Gheorghe, prefectul Africii*, P.G. 91, 380). Expresia "toate se vor topi de frică" indică efectul pe care îl are un sentiment puternic asupra tuturor celor create, în primul rând asupra sufletelor și prin ele asupra celor create. Între suflet și cele materiale nu e o discontinuitate.

care se datorește spiritului. Cu atât mai mult iradiază o putere din persoana Domnului. Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, acum e transformată prin lumina feței, a ochilor, în care S-a îmbrăcat Dumnezeu, pentru ca materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat. Iar dacă trupurile au fost însuflețite la început prin suflarea lui Dumnezeu cel neîtrupat, ele învie acum prin iradierea puterii întregi a trupului Său înviat, care e Duhul Lui. "Căci nu e neputincios Cel ce a constituit la început trupul din țărâna pământului, ca, odată desfăcut și întors în pământul din care s-a luat, după hotărârea Creatorului, să-l învie iarăși"¹⁹⁰. Sfântul Simeon Noul Teolog spune însă pe de o parte că lumea se va prefăce "la un semn al lui Dumnezeu", pe de alta, că se va prefăce "arsă de focul dumnezeiesc", deci nu de un foc material, natural¹⁹¹.

Venind Domnul, pe de o parte arde chipul învârtoșat al lumii, pe de alta o înnoiește, adaptând-o trupului Său înviat și trupurilor celor noi ale oamenilor, a căror înviere tot apropierea trupului Său înviat o va produce, prin puterea ce va iradia din el.

Solidaritatea între apariția chipului nou al lumii și apariția trupurilor înviate o afirmă Sfântul Simeon Noul Teolog astfel: "Trupurile oamenilor nu trebuie să învie și să devină nestricăcioase înainte de înnoirea tuturor făpturilor. Și precum prima dată s-a zidit lumea nestricăcioasă și pe urmă s-a plăsmuit omul, la fel trebuie să se facă zidirea nestricăcioasă, ca împreună cu ea să se înnoiască și să se facă nestricăcioase și trupurile oamenilor, ca să se facă iarăși duhovnicești și nemuritoare și să locuiască într-o locuință nestricăcioasă, veșnică și duhovnicească"¹⁹². Chipul actual al lumii este adaptat necesităților de hrană; în el materia e

190. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.*, P.G. 94, col. 1220.

191. "Cuvânt. etic. I", în Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théolog. et éthiques*, vol. I, p. 213, 215.

192. *Ibidem*, p. 211 (ed. Siros, Cuv. 45, p. 212).

într-o prefacere neconținută. E un chip stăpânit de legile desfacerii și recompunerii. E un chip pe care lumea l-a luat din pricina oamenilor, nu invers. De aceea, zidirea așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca să-și arate și ea adevăratul chip (Rom. 8, 19). În chipul înnoit va domni numai "mișcarea stabilă" a unei uniri tot mai mari.

De aceea, când trupurile oamenilor se vor prefăce, eliberându-se de coruptibilitate, se va prefăce, în solidaritate cu ele, și chipul lumii. Iar cum trupurile înviate vor fi ca trupul înviat al lui Hristos, acest trup sau Duhul prezent în el în chip copleșitor e propriu-zis forța, aluatul care va prefăce după asemănarea lui lumea întreagă. De aceea, se poate spune că a doua venire a Domnului în trupul cel înviat coincide cu prefacerea lumii și învierea morților, pricinuindu-le simultan. Când El va vrea să intre în solidaritate deplină pnevmatic-corporală – nu simplu și nedeplin duhovnicească, ca acum – cu lumea aceasta, ea se va prefăce după chipul Lui¹⁹³.

Deci reîntrarea deplină pnevmatic-corporală a lui Hristos în solidaritate cu lumea e o reîntrare prin Duhul, de Care e plin trupul Lui înviat. Acesta va fi evenimentul Cincizecimii universale și de supremă putere. Apariția lui Hristos și prefacerea lumii înseamnă o ridicare a lumii într-o stare transfigurată de Duhul, Care este în Hristos, sau o extensiune deplină a Duhului, de Care este plin El, asupra lumii. Duhul nu va mai lucra atunci în mod ascuns în lume, ca acum, ci Își va arăta efectul lucrării și la vedere. Strălucirea de pe Tabor se va extinde asupra lumii întregi. Lumea va fi atunci Taborul generalizat. Viața dumnezeiască din trupul lui Hristos va umple lumea întreagă. Dar aceasta nu va fi ființa divină, ci lumina și slava ce pornesc din ea ca plină-

193. Simultaneitatea apariției Domnului și a învierii trupurilor se vede și din aceea că unii scriitori bisericești, urmând lui Matei 25, 32, spun că întâi va fi arătarea Domnului și apoi învierea oamenilor la judecată (Theophanes Kerameus, *Hom. 10*, P.G. 132, col. 397).

tatea energiilor necreate. Prin aceasta zidirea întreagă devine pneumatică, incoruptibilă, îndumnezeită, transparentă, deși pentru a se face capabilă de o astfel de înnoire trebuie să moară forma actuală a lumii, după cum trebuie să se strice forma actuală a trupului pentru a învia într-o formă capabilă de a fi vas deplin al Duhului dumnezeiesc. Aceasta va da o frumusețe neînchipuită lumii.

2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite și transparența lui Hristos prin toate

Fără să dispară material, lumea va fi atât de scăldată în spiritualitate, încât nu spiritul va fi văzut prin materie, ci materia prin spirit, cum zice undeva Sfântul Grigorie Palama. Subiectele se vor experia reciproc în mod nemijlocit, pline de o spiritualitate care copleșește materia, așa cum se experiază doi oameni într-o desăvârșită comuniune, privindu-se ochi în ochi și uitând de existența realității materiale. Aceasta va face ca subiectele să nu-și mai fie exterioare, ci reciproc interioare.

În fond, însăși materia lucrurilor și trupurilor în forma lor actuală e lumină. Lumina lor materială va fi penetrată și copleșită atunci de lumina imaterială, necreată, făcând ca separările individuale să fie copleșite și să-și piardă ascuțimea.

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: "Toată zidirea (cum am spus în multe părți), împreună cu paradisul, după ce se va înnoi și va deveni întreagă duhovnicească, va deveni o locuință nematerială, nestricăcioasă, neschimbabilă, veșnică și înțelegătoare (νοερά). Și cerul va fi neasemănat mai strălucitor și mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. Și pământul va primi o frumusețe negrăită și nouă și un chip neveștejit de verdeată. Sau va fi îmbrăcat cu flori luminoase și foarte variate și duhovnicești în care, cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuiește dreptatea. Și soarele va străluci de șapte ori mai mult și lumea, îndoit de

cum strălucește soarele acum, iar stelele vor fi asemenea cu soarele de acum... Și întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice înțelegere. Dar, fiindcă e duhovnicească și dumnezeiască, se unește cu lumea inteligibilă și devine un alt paradis inteligibil și un Ierusalim ceresc, fiindcă a devenit asemenea cu cele cerești și s-a unit cu ele"¹⁹⁴.

Sfântul Simeon Noul Teolog îndrăznește de aceea să numească acea lume: "imaterială, spirituală și suprasensibilă", nu "materială și sensibilă", "mai presus de simțurile noastre", pentru a putea fi o locuință adecvată pentru trupul "în întregime spiritual și inalterabil"¹⁹⁵. Misterul acelei lumi și al acelor corpuri materiale dar pnevmatizate, Sfântul Simeon îl descrie în termeni paradoxali. Numai copleșirea naturii prin subiectivitatea persoanelor umplute de iubirea dumnezeiască supremă poate să deschidă o oarecare înțelegere a acestei stări. "Nu e vorba de un pământ sensibil – căci cum l-ar putea moșteni dreptii care vor viețui cu totul spiritual! (Ps. 36, 29) – ci de un *pământ* cu totul spiritual și *nematerial*, pentru că, având acum *corpuri necorporale* și devenite mai presus de simțuri și fiind cei circumscrisei necircumscriși în cele necircumscrise, vor avea o locuință potrivită cu slava lor"¹⁹⁶.

Sfântul Simeon compară aceste corpuri cu ale îngerilor, care, pe de o parte, sunt corporali și circumscrisei în comparație cu natura nematerială și necorporală a Dumnezeirii,

194. *Op. cit.*, p. 219-229. În fond materia însăși a lucrurilor și a trupurilor e lumină. Lumina lor naturală va fi străbătută de lumina imaterială a Duhului prin suflete. În acest ocean de lumină spirituală se vor pune în evidență și mai clară structurile persoanelor, dar și unitatea dintre ele, iar lucrurile vor fi înfrumusețate și subiectivizate ca un corp comun și ca un conținut sufletesc comun de extraordinară bogăție și frumusețe a persoanelor.

195. 'Cuv. etic. I', *op. cit.*, p. 213.

196. *Ibid.*, p. 215.

pe de alta, în comparație cu a noastră, sunt necorporali, insesizabili cu simțurile, invizibili¹⁹⁷.

Rezultă din cele spuse de Sfântul Simeon și de alți Părinți o gradație de materialitate, de corporalitate și de sensibilitate în lumea creată, în treptele și în stadiile ei. Lumea nouă și trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate prin îndumnezeirea după har, păstrând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură și făcându-se toate acestea medii de maximă transparență a sufletului pnevmatizat, a dumnezeirii. Așa cum fața omului și chiar trupul lui întreg sunt o materie spiritualizată în comparație cu cea a corpurilor animalelor, care și ele sunt pe o treaptă de materie însuflețită, față de minerale, la fel în starea de înviere lumea întreagă și trupurile omenești vor atinge o nouă și supremă treaptă de spiritualitate. Dar ea rămâne totuși materie, așa cum o sticlă rămâne totuși sticlă și razele solare ce trec prin ea primesc prin ea o anumită frumusețe și un mod nou de a se face sensibile, dată fiind capacitatea sticlei de a se face un mediu special al transducerii acelor raze. "Căci noi devenim asemenea îngerilor, nu prin natură, ci prin vrednicie"¹⁹⁸. Materia transfigurată, în starea de înviere, tot materie rămâne.

Toată lumina aceea, care va umple lumea și o va copleși, va iradia din trupul lui Hristos. Oceanul acelei lumini, ca lumina dumnezeiască, va copleși creația întreagă.

Sfântul Simeon Noul Teolog socotește că chiar și soarele și stelele vor fi copleșite la un loc cu toate formele lumii, dar nu desființate, de Hristos, Soarele dreptății, de lumina ce va iradia din trupul Lui. Căci lumina aceea nu va preface numai lumea într-o realitate luminoasă, ci va fi și conținutul ei permanent. Lumina feței lui Hristos, în mod special, ca lumina acelei Persoane, Care ca Dumnezeu de-

197. *Ibidem*, p. 215-217.

198. *Ibidem*, p. 219.

săvârșit S-a arătat ca om desăvârșit, va coplesi toate luminile din afară. Chiar din persoana umană vine toată lumina câtă luminează lucrurile din jur de un sens și dă existenței persoanelor apropiate un sens sporit. Din fața umană a lui Hristos, care e mediul prin care iradiază înțelegerea și bunătatea nesfârșită ale Persoanei dumnezeiești, se va răspândi peste toate și peste toți cei ce și-au deschis inima ca să vadă și să simtă, lumina care le va coplesi pe toate, sau le va descoperi sensul deplin al existenței.

De aceea, ziua în care va apărea acel Soare, va fi "ziua Domnului" prin excelență, ziua luminii neînserate. El însuși va fi acea zi, pentru că El este lumina ei. Toate vor umbla în lumina lui Hristos (Apoc. 21, 24). Însuși soarele material va fi acoperit de strălucirea Stăpânului (Mt. 24, 29), așa precum acum lucrurile văzute se estompează în fața soarelui și nu se mai văd. Și stelele înseși se vor acoperi (Is. 24, 4), se vor înfășura ca o carte, adică vor face loc strălucirii Făcătorului. Și numai El va fi ziua și Dumnezeu totodată, El, Care acum e invizibil tuturor ochilor. El, Care locuiește în lumina neapropiată (1 Tim. 6, 16), Se va revela atunci tuturor cum este, va coplesi atunci toate lucrurile cu lumina Sa proprie și va deveni pentru sfinții Săi "ziua bucuriei eterne, neapuse și fără sfârșit"¹⁹⁹.

Propriu-zis însăși această apariție a Domnului va fi și o judecată ca punere în lumina lui Dumnezeu a tuturor celor ce au trăit în comuniunea cu Domnul, cu toate faptele, gândurile și cuvintele lor din trecut, dar purificate de tot ce a fost nedesăvârșit în ele; totuși, și ca lăsare în întuneric a celor ce n-au trăit în lumina comuniunii cu El pe pământ. Nimic nu va mai fi acoperit nici în unii, nici în alții, orice acoperire a binelui și a răului va înceta. Cei ce au harul lui Dumnezeu în ei și conlucrează cu el pe pământ, plecând de aici, "harul le devine ziua judecății dumnezeiești care

199. Idem, 'Cuv. etic. X', în op. cit., p. 261.

luminează continuu pe cel curățit și îl face să se cunoască cum este el cu adevărat și care sunt în amănunt faptele lui, atât faptele materiale, cât și cele spirituale²⁰⁰.

Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conținut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și a persoanelor îngerești și omenești într-un pan-personalism al comuniunii desăvârșite.

Dimpotrivă, judecata aceea, pentru cei aflați într-o incapacitate de comuniune, nu va consta într-o aducere a lor în fața lui Dumnezeu, ci într-o lăsare și scufundare a lor în întunericul individualităților lor. Acea zi a bucuriei eterne "va fi absolut inaccesibilă și invizibilă pentru cei nepăsători și pentru păcătoșii ca mine. De fapt, pentru că aceia nu s-au străduit în cursul vieții prezente să vadă lumina slavei Lui prin curăție și să o sălășluiască întreagă în ei, El va fi pe drept cuvânt inaccesibil lor și în viitor²⁰¹. Fiind închiși în ei înșiși, nu se vorbește de o parte a lumii rezervată celor răi, deci neluminată de Soarele dumnezeiesc. Ca lume obiectivă, lumea aceasta nu poate rămâne în nici o parte a ei neluminată. Dar nu pot fi luminate fără voia lor subiectele care s-au obișnuit să se închidă oricărei comuniuni. Ele vor rămâne închise ermetic în temnița ființei lor, în întunericul eu-lui lor pustiu, în "întunericul cel mai din afară" de lume și de oameni, căci nici lumea nu poate fi văzută cu adevărat în afara comuniunii.

Dar deși lumea întreagă și subiectele deschise Lui vor fi acoperite de lumina feței lui Hristos, aceasta nu va însemna dispariția lor. Pe de altă parte, din această mare a luminii comuniunii tuturor, fiecare ins și fiecare treaptă spirituală a celor ce trăiesc în ea se împărtășește după treapta și modul său. "Așa cum într-un palat împărătesc sunt

200. *Ibidem*, p. 267.

201. *Ibidem*.

multe locuri de odihnă și de petrecere și o mare varietate..., așa și în această creație nouă Dumnezeu va face repartițiile, atribuind fiecăruia moștenirea sa după vrednicia și strălucirea sa și lumina ce i se cuvine prin virtuțile și faptele sale. Dat fiind însă că toți sunt spirituali și străvezii, fiind adunați în acele locașuri dumnezeiești și în acele locuri de odihnă, Împărăția cerurilor seamănă întreagă cu un cămin unic și așa va apărea tuturor dreptilor; de peste tot nu se va vedea decât Împăratul universului; El va fi prezent fiecăruia și fiecare Îi va fi prezent. El va iradia în fiecare, și fiecare va iradia în El²⁰².

Pe de altă parte, deși în locul amintit Sfântul Simeon afirmă că judecata se face deja prin însăși punerea în lumină a celor ce s-au făcut capabili de comuniune și de lăsarea în întuneric a celor ce nu s-au făcut capabili de ea, totuși el vorbește în alt loc și de o judecată propriu-zisă a tuturor, la sfârșit²⁰³. Despre această judecată rămâne să vorbim mai încolo. Aici vom stărui puțin asupra frumuseții în care vor fi puse toate prin lumina dumnezeiască răspândită peste toate.

3. Frumusețea și incoruptibilitatea lumii înnoite

Lumea, devenită un mediu desăvârșit, un organ transparent al dumnezeirii, își va descoperi în același timp frumusețile ei nebănuite. Ea se descoperă în parte încă de pe acum ca frumoasă celor ce, folosind harul primit prin Tainele Bisericii, se înduhovnicesc și-și purifică vederea și văd lucrurile și persoanele în mod curat.

Lumea își va descoperi însă atunci deplin frumusețea nu numai pentru că va fi poleită de o lumină mai presus de orice lumină, dar și pentru că lumina aceea va face arătate toate frumusețile ei ținute sub întuneric de patimile ome-

202. *Ibidem*, p. 223.

203. *Ibidem*.

nești și de tulburarea introdusă în ea de aceste patimi. De-abia atunci se vor descoperi deplin sensurile adânci ale lumii și se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale ei. Lumea inteligibilă cu care se va uni cea sensibilă nu e decât lumea de idei și de forme după care ultima a fost făcută, încât unirea aceloră cu ea le va face transparente. Lumea întreagă va fi străvezie pentru sensurile ei și pentru armoniile acestor sensuri care duc în infinitul dumnezeiesc, mai deplin decât orice operă de artă actuală. Propriu-zis toate operele de artă geniale, create în istorie, nu sunt decât palide presimțiri a ceea ce va fi lumea întreagă atunci. Lumea întreagă cu componentele ei va depăși atunci starea de obiect opac. Sfântul Simeon vorbește de "flori spirituale" și numește lumea întreagă duhovnicească și inteligibilă, nemaifiind o lume de obiecte exterioare persoanelor. O cântare deplin însușită de o persoană și îndelung trăită a devenit un conținut sufletesc, îmbogățind, sensibilizând și punând în vibrație viața sufletească a ei. La fel, orice operă de artă deplin asimilată de spiritul cuiva. Dar atunci lumea întreagă va deveni incomparabil mai deplin o uriașă operă de artă și un conținut sufletesc de nebănuită frumusețe pentru fiecare. E poate unul din sensurile caracterului ei de lume spirituală. O dată cu aceasta va deveni un conținut sufletesc cu adevărat frumos toată creația artistică ce a pus în evidență frumusețile lumii pe pământ, în care nu a fost nimic care să ispitească la păcat, ci a revelat puritatea lumii și a persoanelor, adică natura lor autentică, luminată de Dumnezeu.

Lumea, dacă ne rămâne obiect, ne este întrucâtva o lume exterioară, care se desăvârșește însă prin operele de artă. În viața de veci însă lumea va înceta să fie obiect folositor pentru trupul nostru, devenind conținut sufletesc prin frumusețe. Lumea va deveni atunci de o mare frumusețe, căci va fi curată, pentru că trupurile incorruptibile nu vor mai avea nevoie de ea pentru consum și oamenii nu se

vor mai lupta plini de griji pentru a-și procura cele necesare din ea. Frumusețea condiționează și exprimă astfel cea mai înaltă revelație a spiritului personal, a legăturii intime a spiritului cu realitatea într-o comuniune cu alte subiecte. Cât spirit curat este într-o cântare, într-o poezie, atâta frumusețe e în ea, și în această măsură poate deveni conținut sufletesc și ușurează comuniunea intimă între persoane. Lumea cea nouă nu va avea în ea nimic din simplul obiect exterior, nimic impus, nimic care să incite la luptă și la patimă, ci se va revela ca mijloc de iubire curată și de manifestare a lui Dumnezeu cel personal, ca mijloc de comuniune între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși, având lumea deplin asimilată subiectiv și interpersonal în frumusețea ei pură.

Lumea întreagă va fi atunci conținut sufletesc într-o mare măsură. Prin aceasta ea va fi veșnic nouă. Căci pe măsură ce vom spori în capacitatea cunoașterii lui Dumnezeu, vom vedea tot mai mult prin frumusețea ei bogăția Lui și-L vom lăuda, cunoscându-ne în același timp în toată bogăția noastră indefinită pe noi înșine. Serghie Bulgakov socotește că doxologia neconținută pe care o înalță îngerii lui Dumnezeu e artă creatoare și toată creația oamenilor de pe pământ e rază din activitatea lor artistică. Îngerii laudă neîncetat pe Dumnezeu, pentru că ei cunosc cu uimire noi taine din Dumnezeu și se împărtășesc de lumina Lui²⁰⁴.

Ființelor umane li s-a dat să contemple frumusețea dumnezeiască în formele materiale, spiritualizându-le pe acestea, făcându-le transparente. Dar acum, datorită slăbirii spiritului lor în urma păcatului, ele numai arareori surprind frumusețea ascunsă în cuvinte, în forme, în sunete și o pot

204. *Lestvița Iacovlea, ob angelov*, Paris, 1929, p. 170: "Slavoslovია nu trebuie înțeleasă static, ca o contemplație nemișcată a ceea ce e dat, arătat și privit în mod neschimbat, ci trebuie înțeleasă dinamic, ca o creație neîntreruptă în cunoaștere, ca o cunoaștere mereu adâncită a Treimii în Sine și în lumea creată".

prinde în realizări artistice, cu toate că și ele și toată zidirea sunt chemate să laude împreună pe Dumnezeu, cunoscând prin lume și revelând frumusețea Lui negrăită. Dar atâta cât surprind în formă nestrâmbată de ispita impură spre păcat, este un reflex din frumusețea ce iradiază din izvorul dumnezeiesc al frumuseții, uneori prin lumea îngerească²⁰⁵. "Frumusețea în lume este pentru noi scara sensibilă între cer și pământ. Lumina albă a Soarelui dumnezeiesc fiind transcendentă culorii, sau incoloră, ca una ce este mai presus de culoare, implică în sine toate culorile, toată plenitudinea și bogăția formelor și culorilor. Aceste

205. Bulgakov susține că toată frumusețea dumnezeiască vine la noi prin lumea îngerească (*op. cit.*, p. 173, 176): "Se poate spune că omului și lumii omenești nu-i este accesibilă decât o mică participare la cântarea și muzica ce umple viața îngerească de slavoslovie... Totuși creația artistică în sunete, arta cântării și a muzicii... este cea care străbate cu cântarea ei și lumea omenească. Acesta este unul din multele surse ale realității scării lui Iacob, pe care urcă și coboară îngerii lui Dumnezeu din cer pe pământ... Temelia pentru arta sunetului se află în lumea îngerească, în armoniile ei... Arta omenească are modelul ei în cea îngerească. Creația omenească se înrudește cu cea îngerească, în ea își are baza și împreună cu ea se înalță spre Dumnezeu, primul izvor al frumuseții. În cântare, omul și toată zidirea se unește cu adevărat cu cântarea îngerilor ca atare, făcând abstracție de deosebirea în ce privește realitatea și continuitatea ei". Totuși, trebuie observat că în Sfânta Scriptură (în psalmi, în fulgerările de înțelegere ale Apostolilor), în sfinți, sunt și intuiții directe ale frumuseții dumnezeiești. A se vedea și Ef. 3, 10, unde se spune că îngerii cunosc și ei înțelepciunea lui Dumnezeu prin Biserică. De multe ori însă îngerii însoțesc pe Dumnezeu în revelația Lui. E adevărat că îngerii ca duhuri curate oglindesc mai fin frumusețea dumnezeiască. Dar oamenilor le e dat, când se purifică, să prindă frumusețea lui Dumnezeu în mod deosebit prin forme sensibile. Se poate spune că Dumnezeu cu lumina Lui Se arată atât de coplesitor prin îngeri, încât aceștia nu se mai văd când omul primește revelația prezenței lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul prinde frumusețea dumnezeiască în forme în care nu o pot prinde îngerii: cuvinte de mare poezie, forme sculpturale, artistice. Probabil că omul va fi într-o neîncetată creație și în acest sens în viața viitoare. Nu numai cântarea îngerească și cea omenească vor fi neconținut noi, ci orice formă de expresie umană a tainei infinite a lui Dumnezeu.

forme și culori îmbracă lumea în frumusețe, contemplată creator în arta imaginativă. Artă fixează în imagini lumești aceste viziuni spirituale ale ordinii cerești, vede în natură ceea ce este mai presus de natură²⁰⁶. Prin toate combinațiile de culori, de imagini, de sunete armonioase, de cuvinte, se redau rațiunile armoniilor frumuseții dumnezeiești inepuizabile.

Dar dacă chipul actual al lumii e străbătut cu anevoie de lumina divină, ca să dea lucrurilor și persoanelor din ea strălucirea frumuseții dumnezeiești, lumea cea nouă va fi de o frumusețe neînchipuită prin efectul ce-l va produce în ea revărsarea îmbelșugată a luminii dumnezeiești. Totul va fi negrăit de frumos, pentru că totul va avea o semnificație spirituală adâncă, va reflecta în mod clar Spiritul infinit Ce va străbate toate. Și frumusețea aceea, fiind așa de vădită și de neconținut nouă, nu va putea să nu fie neconținut admirată, cântată, ceea ce va face ca atunci oamenii, ca și îngerii, să laude neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseții.

Lumea va fi astfel o construcție de obiecte, un ansamblu de opere de artă de profundă semnificație și bogăție spirituală, un neconținut mediu de revelare a realităților spiritului, spre comunicarea spiritualității care transpare prin el, va fi ca o expresie familiară a sa, ca un mijloc și ca un conținut intim al vieții sale sufletești, un organ intim al vieții spirituale obștești, al comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Fiecare o va absorbi spiritual deplin în sine și fiecărui îi va fi, întreagă, desăvârșit familiară și totuși inepuizabilă ca mediu de manifestare a plenitudinii Duhului dumnezeiesc. Lumea va fi deplin personificată de fiecare, va fi corpul comun al tuturor; fiecare va moșteni întreg pământul. Sfântul Simeon Noul Teolog spune că din pricina păcatului încă n-a moștenit pământul nici un om, nici nu i-a devenit întreg locuință, nici nu a stăpânit în el decât preț de

206. *Ibidem*, p. 1.

un pas. Căci toți ne-am făcut și suntem și vom fi străini și trecători în el, toți ne simțim oarecum străini în el, cum arată Scriptura. "Când însă se vor uni deplin toate cele pământești cu cele cerești, atunci dreptii vor moșteni pământul care se va înnoi, pe care îl moștenesc cei blânzi, pe care-i fericește Domnul"²⁰⁷. Spiritul omului nu se va mai simți străin de lumea văzută, căci va fi și ea spiritualizată, și nu va fi trecător, ci veșnic în această lume.

De spiritualitatea acelui chip al lumii ține și nestricăciunea. Aceasta de asemenea e solidară cu nestricăciunea trupurilor înviate. Dacă trupurile înviate nu beau și nu mănâncă, nu primesc și nu elimină nici o materie și deci nu se corup²⁰⁸, substanța lumii va trebui să fie corespunzătoare lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că prezenta

207. "Cuv. etic. I", în *Traité théol. et éthiques*, tom. I, p. 215. Sf. Maxim Mărturisitorul descrie prefacerea lumii ca o ieșire la lumină a frumuseților și înțelesurilor ei spirituale (dumnezeiești), acum ascunse sub opacitatea îngroșată de interesul nostru mai mult pătimaș și trupesc pentru lume. "Căci va fi cu adevărat un timp când va suna acea trâmbiță înfricoșătoare, răsunând de un sunet străin, și tot ce este acum se va desface și toată orânduirea ei văzută va cădea. Și lumea văzută va trece, primindu-și sfârșitul său. Iar lumea ascunsă acum se va arăta, aducând în fața ochilor, urechilor și minților taine străine". Deci nu numai formele văzute nu vor înceta, dar nici sunetele. Însă toate vor căpăta o frumusețe și o transparentă minunată. Trâmbița aceea, care nu e decât o putere dumnezeiască, cu sunet extraordinar de zguduitor, va clătina și dărâma toate, prefăcându-le într-o lume de nebănuită frumusețe, sunetul ei însuși prefăcându-se odată cu aceasta într-un sunet de neînchipuită frumusețe, ca o dulce mărturisire a iubirii dumnezeiești și a chemării ei. Sunetul acesta, prin chemarea lui zguduitoare, dar apoi de dulce chemare pentru cei buni și de aspră condamnare pentru cei răi, va trezi trupurile morților, mai bine, zis va da putere sufletelor să-și aducă trupurile la o nouă și veșnică viață. Prin aceasta oamenii vor fi chemați la o "ultimă răsplătire și încheiere" (*Ep. I către Gheorghe, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 389).

208. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. VII*, P.G. 91, col. 437-440. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1088.

coruptibilitate a substanței se datorește păcatului²⁰⁹. Lumea va putea să aibă în viața viitoare o altă formă de existență și o altă mișcare. Și omul se poate hrăni altfel din ea: se poate hrăni cu energia ei iradiantă și de-viață-dătătoare. Iar viața și mișcarea ei pot fi neconținut revelatorii, ajutând la sporirea tuturor în comuniune. E o viață și o mișcare prin care ea va rămâne totuși aceeași, cum este cântarea ce o cântăm, cuvântul ce-l rostim, care ne devin tot mai intime, ne revelează alte și alte frumuseți și sensuri, ne hrănesc prin puterea lor spirituală nu numai sufletul, ci și trupul. Va fi o mișcare pe verticala spirituală, pe liniile convergențelor spirituale și a asimilării tot mai depline a materiei de către spirit²¹⁰. Indefinitele fețe ale realității nu trebuie să se succedă prin dispariția altora și altora, ci să coexiste, revelând în ele înseși alte și alte adâncimi și complexități spre contemplare, spre asimilare interioară comună tot mai accentuată. Nu va fi în ea tristețea morții și a trecutului care înghite totdeauna fețele realității.

209. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1104.

210. S. Bulgakov, *op. cit.*, p. 170-171: "Deosebirea de cunoaștere constă poate și în aceea că cunoașterea îngerească poate fi numită neinteresată, spre deosebire de comportarea involuntar interesată, pragmatică, economic-tehnică, a omului, spre deosebire de cunoașterea pentru care lumea e o arenă de luptă pentru existență, de muncă în sudoarea feței. Aceasta pune pe cunoașterea omenească o pecete de ceva forțat, interesat. Dimpotrivă, cunoașterea îngerească posedă libertatea care e proprie numai artei; ea e cunoașterea ca creație, ca inspirație înțelegătoare". Bulgakov, ca și Berdiaeff, scoate în relief aproape numai caracterul de creație artistică al acelei cunoașteri cerești. Dar trebuie văzut în acea cunoaștere mai mult cunoașterea proprie iubirii semenilor și a lui Dumnezeu, suprema Persoană iubitoare, devenită în Hristos accesibilă la maximum. Această cunoaștere e suprema înțelegere. Ea ne e dată în parte încă din viața pământească. Prin înțelegerea iubitoare a semenilor și a lui Dumnezeu, vom înțelege și lucrurile ca manifestări ale lor, ca mijloace de comuniune între persoane, mijloace de extremă transparentă, deci frumoase, putându-se imprima de toate nuanțele sentimentelor de iubire ale persoanelor întreolaltă. Arta adevărată e opera iubirii.

C

Natura trupurilor înviate

În solidaritate cu lumea înnoită vor fi, cum s-a spus, trupurile înviate. Metodiul de Olimp a pus învierea trupurilor în solidaritate cu înnoirea lumii, pe baza argumentului că Dumnezeu n-a creat nimic în zadar. Moartea trupurilor și sfârșitul chipului actual al creației se datorează păcatului, care a intrat în ele, și au scopul ca trupul omenesc și substanța lumii să se curețe de îngroșările de pe urma păcatului, prin moarte, pentru a fi readuse în existență curate și spiritualizate, subțiate²¹¹.

Sfântul Simeon Noul Teolog dezvoltă aceleași idei: "Așa cum o unealtă de aramă învechită, pătată și scoasă din întrebuințare prin rugină, este predată de meșter focului și acesta o face ca nouă după ce a topit-o, la fel și creația, pentru că s-a învechit și a fost murdărită de păcatele noastre, va fi dizolvată în foc și preschimbată pentru a deveni strălucitoare și cu totul nouă, fără nici o asemănare cu cea văzută acum". Dar această refacere a creației se efectuează pentru a corespunde frumuseții oamenilor înviați. Sfântul Simeon întemeiază aceasta pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Socotesc că suferințele timpului de față nu pot sta în cumpănă cu slava viitoare ce se va arăta în noi", la care adaugă: "Căci așteptarea nerăbdătoare a zidirii năzuiește spre descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 18-19). Pornind de la aceste cuvinte, Sfântul Simeon spune: "El înțelege prin nerăbdare, așteptarea, dorința puternică, iar, prin descoperire, arătarea în ziua învierii; căci în ziua aceea, datorită venirii lui Hristos-Dumnezeu, fiii lui

211. *Ex libro de resurrectione*, P.G. 18, 273: "Lumea aceasta va fi arsă spre curățire și înnoire, fiind inundată de focul de sus. Dar nu va trece în pierzanie și nimicire totală. Căci dacă era mai bine să nu fie lumea, decât să fie, de ce a ales Dumnezeu mai degrabă răul, făcând lumea? Dar Dumnezeu n-a lucrat în zadar, nici n-a ales mai curând răul".

Dumnezeu trebuie să se facă arătați în frumusețea lor și în tot ceea ce sunt (1 In 3, 2). Căci s-a scris: "Drepții vor străluci atunci ca soarele" (Mt. 13, 43)²¹².

Față de cei ce spuneau că oamenii vor fi ca îngerii și deci nu vor mai primi trupurile, Metodiul de Olimp observă că Dumnezeu a avut un scop când a creat pe oameni ca oameni, și pe îngeri, ca îngeri. Ar fi injurios pentru Dumnezeu să cugetăm că pe urmă S-a răzgândit și schimbă pe oameni în îngeri. Fiecare își ține în veci locul lui²¹³. Deci omul va învia cu trupul.

Dar dacă e greu de determinat chipul lumii celei noi, și mai greu e de determinat chipul trupurilor înviate. Ne aflăm mereu în fața unei ordini pnevmatice, apofatice. Sfântul Apostol Pavel dă numai șase determinări generale ale acestor trupuri, opuse altor șase ale trupurilor actuale. Dacă trupurile de acum sunt slabe, naturale sau psihice, stricăcioase, muritoare, pământești și acoperite de necinste, acelea vor fi pline de putere, duhovnicești, nestricăcioase, nemuritoare, cerești și îmbrăcate în slavă (1 Cor. 15, 42-52). Dar fiecare din aceste determinări cuprinde o bogăție de înțelesuri greu de determinat în amănunte.

În primul rând, trebuie să precizăm că numirea de "trup duhovnicesc" nu trebuie înțeleasă în sensul unui trup care nu mai are decât "forma" (μορφή) din viața aceasta, nu și substanța.

1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate

Teoria aceasta, atribuită de Metodiul de Olimp lui Origen²¹⁴, a fost respinsă de cel dintâi cu argumentul că

212. 'Cuv. etic I', *op. cit.*, p. 209-211.

213. *Op. cit.*, col. 277-286.

214. Jacques Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, Beauchêne, 1929, p. 211, susține că asupra fondului 'se pare că nu există un dezacord între doctorul alexandrin și episcopul

"forma" nu se poate despărți de "carne", ci se strică cu ea; apoi cu acela că tocmai din această cauză "forma" care ar învia n-ar mai fi "forma" din viața aceasta, ci altă "formă". Sau cu acela că, dacă forma aceasta ține de suflet, după despărțirea de trup nu se mai poate vorbi propriu-zis de o înviere. Atunci Hristos nu mai e "primul născut din morți"²¹⁵. Metodiul mai atribuie lui Origen ideea că sufletul are prin fire acea "formă", ca organ care își va forma sau se va dezvolta într-un trup eteric, foarte fin^{215a}. Astăzi, unii teologi contestă că Origen ar fi avut cu adevărat asemenea idei. Dar fapt e că Origen susținea mai degrabă că din suflet chiar se va ridica la sfârșit un trup nou. Aceasta înseamnă că învierii propriu-zise a trupurilor i se opune teoria că sufletul, având în fire o putere de modelare, "*forma corporei-*

de Olimp". Origen voia să depărteze de la trupurile înviate alimentarea și reproducerea. În acest sens le numește "spirituale". P. Prat, *Origène*, Paris, 1905, p. 94, susține și el ortodoxia lui Origen în chestiunea trupurilor înviate. După Origen, zice Prat, "același individ, cu trupul care îi aparține în mod propriu, e chemat să guste bucuriile dumnezeiești sau să suporte chinurile iadului". În *Κατὰ Κέλσον*, XXII, p. 24 (ed. P. Koetschau, în *Griechische Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, II Band), Origen, opunându-se stoicilor, zice: "Noi nu zicem că trupul descompus revine la firea sa de la început, precum nici grăuntele descompus al grâului nu revine la grăuntele grâului. Ci zicem că precum din grăuntele grâului se ridică un spic, așa e zidită în trup o rațiune oarecare (λόγος τις ἔγκεται ἐν τῷ σώματι), din care se ridică trupul într-o nestrăciune".

215. Metodiul nu vede cum s-ar putea despărți "forma" de "carne", precum nu vede cum s-ar putea despărți forma de o marmură (statule). Stricându-se carnea, se strică și forma. Deci e inconsistent să se spună că forma învie neîntunecată deloc, iar trupul (τὸ σῶμα), în care este forma întipărită, s-a stricat. La observația că forma trece într-un trup duhovnicesc, Metodiul remarcă: "E necesar să spunem că forma primă însăși nu învie, deoarece s-a corupt cu carnea (τῇ σαρκί). Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însăși prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subțire. Iar dacă forma nu e aceeași, nici trupul nu învie, ci altul, în locul celui dintâi" (P.G. 18, col. 517-521).

215 a. Jacques Farges, *op. cit.*, p. 207.

tatis", își va modela la înviere un trup nou, deosebit cu totul de cel din viața aceasta^{215b}.

Față de asemenea teorii, pe baza afirmațiilor Părinților, trebuie să se afirme că trupurile înviate vor avea și un conținut material, nu numai o formă, anume ceva din conținutul material avut pe pământ, fie măcar o cât de mică parte din materia care a trecut prin ele în viață²¹⁶; deci ele vor fi experiate de cei înviați ca înseși trupurile pe care le-au avut pe pământ, identice cu acelea²¹⁷. Căci Părinții

215 b. H. Andrusos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 468. Teoria aceasta o susține și Bulgakov în *Dogma Euharistică*. N. Lossky, *O Voscreșenii v ploti*, Puti, 1931, p. 69, zice și el: "Moartea trupească e numai o pierdere parțială a trupului; cade trupul periferic, dar trupul central, adică acțiunea în spațiu, produsă de agentul central însuși, de eu-l omenesc (repulsiuni, atracții, creare de calități simțite), se prelungește... Pierzând trupul, adică legătura cu unii semeni, eu-l e apt să înceapă zidirea unui nou trup pentru sine, adică să-și agonisească noi semeni". Tot așa, Svetlov, în *Credința creștină în expunere apologetică*.

216. Unii teologi catolici admit că ar putea să nu mai fie în trupul înviat nici o moleculă din trupul pământesc. 'La rigoare - zice Farges (op. cit., p. 196) - s-ar putea să nu aibă nici o singură moleculă din cele care l-au compus pe pământ. Cea mai mare parte din teologi cred totuși, pentru a fi în conformitate cu spiritul Tradiției și al Bisericii, că o parte din elementele care au intrat în compoziția trupului terestru trebuie să se regăsească în trupul înviat'. Doctrina Bisericii (catolice) se pare că cere numai o identitate numerică și individuală. (M. L'Abbé Gaudel, *Cours de théologie dogmatique*, 1937-1938, p. 125, citează în acest sens pe card. Billot, *De novissimis*, tom. 13, p. 162: 'Il paraîtrait suffisant de tirer l'identité numérique de l'âme'). Sfinții Părinți afirmă o anumită identitate a materiei din trupul de pe pământ cu cel înviat. Metodiu de Olimp susține că toată materia din trupul pământesc va reveni în cel înviat (Farges, op. cit.). Dar acest lucru e greu de admis. Trebuie să se admită numai o anumită determinare a materiei din trupul înviat de către cea din trupul terestru. Sf. Grigorie de Nyssa spune numai atât, că trupurile nu dispar cu totul, ci se desfac în elementele lor și, cum Dumnezeu a putut face din nimic la început trupul omenesc, cu atât mai ușor îl va reinvia din elementele existente (P.G. cit., col. 673).

217. Sf. Grigorie de Nyssa, în *In Christi resurrectionem*, Orat. III, P.G., 46, col. 660-661, spune că "fiecare suflet va recunoaște trupul său particular ca pe o haină și se va sălășlui în el iarăși repede, distingându-l

spun că sufletele vor trebui să se bucure sau să sufere împreună cu trupurile ce le-au avut pentru faptele lor bune sau rele. Altfel se slăbește rațiunea învierii.

Se înțelege că această identitate de formă și întrucâtva de substanță implică și o identitate personală. Fiecare om înviat își va avea trupul propriu cu caracterele lui personale. Ea nu va fi numai o identitate de specie, în sensul că trupurile înviate vor fi în general omenești, dar nu se vor deosebi prin caracteristici personale. Teologii catolici vorbesc în acest sens de o identitate specifică și individuală, sau mai precis numerică²¹⁸.

Dar s-a menționat înainte că trupurile înviate vor avea un caracter pnevmatic. Ele nu-și vor fi tot așa de exterioare și nu vor avea caracterul unor obiecte tot așa de învățate ca trupurile pământești. Învățătura despre trupul Domnului, care după Înviere intra prin ușile încuiate și pe care, mai ales, mâncându-l îl primim toți în noi, fără a înceta să fie trupul Domnului și nu al nostru, ascunde un adevăr de ordin mai general. Trupurile înviate vor fi pnevmatizate, materia va fi copleșită de Duh. Prin aceasta ele vor înceta oarecum să fie impenetrabile și impenetrante. Noile cunoștințe despre materie ca energie nu pot înlesni înțelegerea unei astfel de calități a lor. Totuși trebuie să ne ferim de preciziuni prea insistente în această privință, ca să nu riscăm să cădem tot într-un fel de naturalism. Căci nu dispunem în viața aceasta de categorii capabile să redea adec-

fără greșală dintr-o mulțime așa de mare de trupuri de același neam. Cugetă la sufletele de la Adam și la trupurile de la acela, ca la o mulțime mare de case dărmate și ca la stăpânii lor ce se întorc dintr-o lungă călătorie și toate petrecându-se în chip minunat: nici casa nu întârzie de a se rezidi, nici locatarul nu rătăcește și nu zăbovește în aer liber, căutând ale sale proprii, ci îndată merge la ea, ca un porumbel în turnul său, chiar dacă sunt multe în jurul lui împodobite cu figuri asemănătoare. Propriu-zis sufletul își rezidește, prin puterea lui Hristos cel înviat aflător în el, trupul său propriu, privindu-l ca pe al său.

218. L'Abbé Gaudel, *op. cit.*, p. 125.

vat starea trupurilor de după înviere. De aceea, numai cu titlul de aproximații ale minții redăm și preciziunile pe care le încearcă N. Lossky.

"Membrii Împărăției lui Dumnezeu - zice N. Lossky -, ne-aflându-se în nici un raport de luptă întreolaltă, nu săvârșesc nici un fel de acte de repulsiune în spațiu, prin urmare nu au trupuri materiale; trupurile lor transfigurate constau numai din manifestări luminoase, sonore, calorice etc., care nu se exclud una pe alta, nu se disting în mod egoist, ci sunt capabile de o reciprocă penetrație"²¹⁹.

Materia – zice el – a devenit groasă, impenetrabilă, numai în urma căderii în păcat, numai pentru a servi egoismului exclusivist. Încetând păcatul, va înceta și starea de impenetrabilitate a trupurilor²²⁰. Dar reciproca penetrație a trupurilor înviate nu va avea nici o urmă din scăderile reciproce penetrații pământești. "Ea e direct opusă oricărui desfrâu; ea este străbătută de curăție și prospețime, ca un sărut nevinovat de copil"²²¹.

Ideea acestei universale penetrații a trupurilor înviate îngăduie lui Lossky să vorbească de un "trup universal" după înviere. Prin penetrația reciprocă, membrii Împărăției lui Dumnezeu "dobândesc o unitate concretă de existență". "Înțelepciunea divină lucrează sobornicește. Împărăția frumuseții desăvârșite zidește chiar trupurile oamenilor astfel că ele, devenind întrepătrunse, nu mai au în ele tendința unei stăpâniri unipersonale, ci slujesc tuturor, împlinindu-se unul pe altul și făcându-se întreguri universale care sunt organe ale atotcuprinzătoarei întregimi a Împărăției lui Dumnezeu"²²². În felul acesta, "devenim toți un trup al lui Hristos", după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa.

219. *O Voscresenii v ploti*, Puti, Paris, 1931, p. 71.

220. *Idem, Tenost i Bitie*, YMCA-Press, Paris, 1931, p. 57 ș.u.

221. *O Voscresenii v ploti*, p. 75.

222. *Ibidem*, p. 71.

Mai precis, Lossky afirmă că trupul fiecăruia va fi universal ca al lui Hristos, fiind oarecum purtătorul trupurilor tuturor și al lumii întregi. Prin teoria aceasta Lossky poate explica două lucruri:

Întâi, cum tot ce a trecut prin trupul unuia în viață se va afla iarăși în trupul acesta universal, dar nu în mod egoist²²³.

Al doilea, cum fiecare e părtaș de toată fericirea tuturor și se împărtășește de viața întreagă a Împărăției cerurilor. "Fiind părtași de viața lui Dumnezeu, ei posedă o putere de atenție atotcuprinzătoare, de amintire atotcuprinzătoare etc... și iau parte la viața întregii lumi, dat fiind că întreaga lume, întrucât se conservă binele în ea, slujește lor ca un astfel de trup"²²⁴. "În Împărăția lui Dumnezeu e depășită chiar moartea în sensul larg al cuvântului, moartea în forma uitării, condiționată de despărțiri... Membrii Împărăției lui Dumnezeu, aflându-se în strânsă legătură cu toată lumea, stau mai presus de despărțirile ei. De aceea, în memoria lor se realizează o înviere a întregului trecut în toată deplinătatea lui și, prin urmare, cu conștiința absolutei lui valori. Această restabilire a legăturii indisolubile este o înviere mai adâncă decât restabilirea trupului și a nemuririi lui"²²⁵.

Desigur, trupurile înviate fiind pnevmatice, socotim și noi că sunt mai presus de impenetrabilitatea naturală a trupurilor pământești. Dar aplicarea teoriei penetrabilității, opusă impenetrabilității pământești, ni se pare că are și ea ceva de ordinul naturii. În afară de aceea, Lossky pare să supună trupurile înviate altor două categorii naturale, opuse dar nu superioare categoriilor naturale ale trupurilor pământești:

223. *Ibidem*, p. 80, unde este citat Sfântul Grigorie de Nyssa, *De mortuis*, P.G. 46, col. 532.

224. *Ibidem*, p. 72.

225. *Ibidem*, p. 75.

1) El pare să destrame trupul înviat în manifestări luminoase, odorante, sonore, calorice, care sunt și ele naturale și în plus nu pun în relief unitatea proprie a fiecărui trup. Dar știm că trupul înviat al Domnului a putut fi și văzut și pipăit ca întreg și cunoscut ca trup personal al Lui, ceea ce arată că și-a păstrat unitatea și caracterele lui personale.

2) Lasă impresia că insul, făcându-se purtătorul trupului universal, nu mai are experiența trupului personal propriu, nici a trupurilor celorlalți ca trupuri distincte și că realitatea specifică a fiecăruia e destrămată și înecată în trupul universal.

Lossky ține, e drept, să afirme că, deși fiecare membru al Împărăției cerurilor e posesorul trupului universal, aceasta nu înseamnă că locuitorii cerului "nu au trupuri individuale deosebite unul de altul", că își "pierd existența personală individuală"; în Împărăția lui Dumnezeu se păstrează și se realizează și în trup în chip desăvârșit caracterul autentic individual al fiecărui om. Ambele lucruri le afirmă împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa (*Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 157), sau cu Erigena Scotus. Dar cel din urmă, deși declară că la sfârșit "toată făptura se unește cu Creatorul și va fi una în El", "fără pierderea sau amestecarea de ființă și substanță", are totuși un mod de exprimare care nu e lipsit de serioase ambiguități²²⁶. Desigur, Lossky face bine că folosește acest limbaj paradoxal. Dar tocmai prin necesitatea de a folosi acest limbaj arată că starea și relația trupurilor înviate nu pot fi precizate în categoriile noastre. Nici chiar folosirea îmbinărilor paradoxale nu ne ferește de pericolul de a cădea într-o imagistică naturală.

226. *Ibidem*, p. 78. După Erigena Scotul, *De divisione naturae*, V, cap. 20, trupul Domnului după înviere, cu care sunt asemănătoare și trupurile înduhovnicite (*omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedere*); iar trupurile noastre înviate nu vor fi limitate de forme trupești, ci vor fi asemenea cu trupurile îngerilor (*De divisione naturae*, cartea V, cap. 38).

Trebuie să ne mulțumim deci cu declarații foarte generale, prin care să reținem numai ceea ce e strict necesar din starea și relația trupurilor de după înviere și să înlăturăm o înțelegere naturală a ei.

2. Întregimea personală a trupurilor înviate și unirea între ele

Așa de exemplu trebuie să ne ferim de a accentua prea mult că trupurile înviate nu pot consta decât numai din manifestări luminoase, sonore, odorante, calorice etc. În acest caz s-ar amesteca cu totul întreolaltă. Fiecare trup înviat este o unitate specifică, o subzistență unitară, deși pe de altă parte nu sunt cu totul juxtapuse și separate ca trupurile pământești. Unitatea lui specifică trebuie să corespundă cu unitatea specifică a sufletului omenesc. Unitatea aceasta integrală și specifică a trupului trebuie să se simtă în orice manifestări luminoase, sonore ale lui. Așa cum fiecare celulă sau mădular rămâne ireductibil în organism, dar toate sunt în comuniune interioară, așa vor fi și trupurile.

Pe de o parte, trupurile trebuie să fie atât de unite între ele, încât fiecare ins să poată experia legătura cu toți, să se bucure de viața, cunoștința, fericirea tuturor. Dar în același timp, fiecare trebuie să aibă simțirea că trupul său e deosebit de al celorlalți, să guste fericirea întregului în alt chip decât toți, într-o formă proprie, fără să-i fie în alt fel străine formele celorlalți de gustarea fericirii²²⁷. De asemenea, fiecare trebuie să experimenteze în comuniunea universală pe fiecare ca ceea ce este el, neconfundat în ceilalți. Trupul

227. Creștinismul aspiră – zice Berdiaeff – la o identificare a insului cu idealurile comunității, la o îmbogățire a lui cu toate conținuturile spirituale ale umanității, la "cuprinderea întregimii plenitudini în forma individuală" (*Das Problem der Kirche*, în vol. *Kirche, Staat, Mensch*, p. 91). Idealul acesta se va realiza deplin în viața viitoare.

universal nu poate însemna o înecare a trupurilor personale în unul. Există chiar în lumea aceasta o interpenetrare a persoanelor, dar nici una nu se confundă cu alta. Eu am definiția mea ontologică, dar nu sunt despărțit de ceilalți, de lume. Eu sunt în alții, ei, în mine. Chiar în comuniune, unitățile se interpenetrează. Eu sunt în lume, lumea, în mine, dar eu rămân eu însumi. Chiar dacă se folosește expresia de "trup universal", în acest "trup universal" eu disting trupul meu de trupurile celorlalți și trupul meu unic este altfel al meu decât al celorlalți. Fiecare persoană rămâne un *unicum* nu numai în sufletul, ci și în trupul ei, în cea mai strânsă comuniune. Unde ar mai fi frumusețea, dacă fiecare ar avea totul ca fiecare?

Berdiaeff vede în Împărăția cerurilor o subiectivizare a obiectivului. Florensky vede, dimpotrivă, gheena într-o înecare în subiectivism, într-o slăbire extremă a relației cu realitatea obiectivă, ca *tu*. Adevărul se pare că stă într-o sinteză a acestor două stări și în această sinteză se poate exprima și relația între trupurile înviate, sau între trupul personal și cel universal. Trupurile tuturor vor fi trăite de fiecare membru al Împărăției cerurilor ca niște conținuturi ale sale, ca unite cu trupul său, dar nu identice cu trupul său, nu ca un trup universal propriu în mod indistinct. Subiectivizând fiecare întreaga realitate a semenilor, nu o confundă cu sinea proprie. Căci în același timp, în acest trup universal fiecare își distinge trupul personal, ca expresie vizibilă a sinei sale, de trupurile celorlalți, ca expresii ale sinei unor semenii în supremă comuniune. Acesta e aspectul de obiectivitate. Va fi o desăvârșire și o universalizare a relației de iubire între *eu* și *tu*, în care, pe de o parte, fiecare se simte reprezentând și purtând întregul dual, neexistând decât ca parte a acestui întreg, pe de alta distinge sinea proprie de sinea celuiilalt, *eu* și *tu* rămânem *eu* și *tu*. Sufletele merg încă în lumea aceasta mai departe în unificarea lor prin iubire decât trupurile. Pe acestea le simțim nu numai ca un

mediu de comunicare, ci și ca un obstacol în calea deplinei unificări. Acolo se va putea face o unire tot așa de strânsă și prin trupuri, fără ca ele să-și piardă existența individuală. Va fi o unire mai mult prin iradierii, prin energii, dar nu prin substanță. "Cel iubit, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este pentru cel ce iubește ceea ce este el însuși pentru sine. În-sușirea iubirii este de așa natură, că cel ce iubește cu cel iubit nu mai par că formează două persoane separate, ci un singur om". Dar Sfântul Ioan Gură de Aur nu zice: "nu mai *sunt* două persoane", ci "nu mai *par* două persoane". Iar Florensky, de la care am luat acest citat, continuă: "Despărțirea între prieteni este numai una grosolan fizică, nu mai pentru vederea în sensul cel mai exterior al cuvântului. De aceea, în cântarea de la 30 ianuarie, închinată celor Trei Ierarhi, se spune despre ei, care trăiau în diferite locuri, că erau "trupește despărțiți, dar duhovnicește uniți". "Dar, în viața de obște, chiar trupul devine unul"²²⁸. Dar cuvântul "uniți" e altceva decât "confundați". Ei rămăneau ca "prieteni" doi, nu au devenit unul.

Realizarea iubirii desăvârșite și egale cu toți, prin comunicarea deplină cu toți, prin cunoașterea deplină a tainelor tuturor, prin încălzirea de iubirea și înțelegerea deplină a tuturor, prin dispariția tuturor bănuielilor și a judecăților ascunse, aceasta e Împărăția cerurilor. Dar membrii ei toți se simt și se știu "mulți".

Ce slabă, ce insuficientă e iubirea sau prietenia de pe pământ, împiedicată de atâtea reticențe, de atâtea îndoieli! Și totuși, ea e mângâiere cerească în viața noastră, alungând întunericul greu al simțământului de singurătate, de bucată ruptă și gata să se scufunde în oceanul întunecat al singurătății fără fund, în lipsa oricărei legături cu marea realitate obiectivă a uscatului care stă tare, dar străin de tine.

228. "Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit", în *Östliches Christentum*, vol. II, p. 174.

Unitatea tuturor în trupul universal și distincția lor se susțin prin moartea și învierea tainică, sau ca iubire desăvârșită, întru totul liberă, sau spirituală și curată, asemenea celei a îngerilor, nu prin legea firii sau a sexului, care e numai o frântură din aceea și un mijloc de pregătire spre aceea²²⁹.

Iubirea și prietenia cerească constituie o transparentă și o comunicare perfectă, neîmpiedicată de trupuri, ca aici, dar totuși realizându-se în forma ei desăvârșită și prin trupuri, cum și prin ele se realizează iubirea imperfectă pă-mântească. Căci și prin trupuri deosebite, dar în comunicare, se cunosc ca persoane deosebite cei ce se iubesc. În organismul comuniunii universale eu îmi deosebesc trupul meu ca mediu de sesizare a trupurilor celorlalți, pe care le disting ca mediu de manifestare a lor. În cer are loc o pnevmatizare a trupurilor și a relațiilor dintre ele, nu o confuzie a lor într-un "trup universal" uniformizat. În marea lumină a tuturor se vor distinge luminile trupurilor și sufletelor deosebite, mai bine-zis, ale persoanelor unice în sufletul și trupul lor de lumină.

Căci trupurile înviate vor fi de lumină, dar nu fără o structură interioară, nu ca niște manifestări inconsistente. Dacă trupul înviat ar fi o simplă manifestare luminoasă

229. S. Bulgakov, *Lestvița Iacovlea*, p. 132: "Soborul îngeresc se unește în multiplicitatea pluriipostatică, după chipul Sfintei Treimi, nu prin unitatea naturii sale, care lipsește, lipsind chiar și această natură, ci exclusiv prin iubire și întâi prin cea față de Dumnezeu și apoi prin cea mutuală a unuia față de altul. Soborul îngeresc se unește în topirea dragostei personale, reciproce, în care ipostasul îngeresc moare oarecum pentru sine, precum a înviat în sobor, în eu-l pluriunitar, sobornicesc, panîngeresc. Acest sobor panîngeresc devine chipul iubirii panumanității după ce aceasta va înceta să fie o noțiune abstractă, cunoscută numai cu mintea, și va deveni o realitate nemijlocită, când oamenii vor înceta să se nască și să moară, fiind "fiii învierii" (Lc. 20, 36). Nu credem că îngerii sunt lipsiți de o natură, căci nu există ipostas fără natură. Chiar în Sfânta Treime e o natură. Ceea ce poate fi adevărat este o predominare a caracterului de persoană, a libertății și a iubirii voluntare.

inconsistentă, așa ar trebui să fie și lumea înnoită. Dar nu aceasta e învățătura creștină. Lumea va fi luminoasă, dar va avea o bogăție structurală pnevmatizată a lumii de acum. Lumea de acum e și ea o lumină, cum arată și numele ei (*lumen*). Dar cât de complexă este această lumină, din cât de variate și multiple forme nu țâșnește ea ca o unitate! Tot așa în veacul viitor complexa structură luminoasă a acestei lumi nu va fi dizolvată, ci potențată la maximum prin lumina Duhului. Concepția Sfinților Părinți e că lumea și trupurile vor fi restaurate tocmai fiindcă Dumnezeu le-a făcut bune și nu revine asupra hotărârii cu privire la existența lor²³⁰. Trupul e numit de unii sfinți "fratele nostru", iar Serafim de Sarov îl numește "prietenul nostru"²³¹.

În cântările de la înmormântare trupul e numit "frumusețea noastră cea după chipul lui Dumnezeu", sau "chipul slavei negrăite a lui Dumnezeu". Sfântul Grigorie de Nyssa numește trupul "colaborator", sau parte constitutivă a omului, fără de care omul nu e om²³². Dar e colaborator al omului individual, nu al unui om colectiv.

230. Sf. Grigorie de Nyssa, *In Christi resurrectionem*, III, P.G. 46, 881: "Ziditorul tuturor, voind să zidească pe om, nu l-a adus la existență numai ca pe un animal de disprețuit, ci l-a arătat ca pe cel mai cinstit dintre toate și ca pe împăratul creației de sub cer. Voind aceasta și făcându-l înțelept și în chipul lui Dumnezeu și împodobindu-l cu harul cel mult, oare cu acest gând l-a adus la existență, ca născându-se să se piardă și să suporte o deplină nimicire? Dar atunci ar fi zădărnicit scopul și ar fi foarte nedemn de Dumnezeu să-l atribuim un astfel de gând. Ar fi asemănat cu copiii, care zidesc cu sânguință și dărâmă repede opera lor, cugetarea lor neprivind spre nici un sfârșit folositor. Dar întâmplându-se păcatul, l-a lipsit, drept pedeapsă a păcatului, de nemurire. Pe urmă, Izvorul bunătății, inundând iubirea de oameni și aplecându-Se spre opera mâinilor Sale, a împodobit-o cu înțelepciune și știință, Cel ce a binevoit să ne înnoiască pe noi în starea cea de la început".

231. P. Florensky, *Stolp...*, p. 297.

232. *In Christi resurrectionem*, III, P. G. 46, col. 676: "Învierea și readucerea la viață și refacerea și toate numele de felul acesta îi aduc în minte, celui ce ascultă, gândul la trupul stricăciunii. Căci sufletul, privit în sine, nu va învia, fiindcă nici nu moare, ci e nestricăcios și nepieritor. Iar

3. Misterul materiei înduhovnicite

Misterul trupului înviat și al universului restaurat e misterul materiei înduhovnicite. Dar materia nu e o uniformitate monotonă, ci e organizată în unități legate între ele prin "rațiunile" lor. Iar trupul omului este tot așa de mult destinat eternității în unicitatea lui, ca și sufletul lui, ca și persoana lui. Prin Duhul Sfânt se transfigurează trupul individual al Domnului pe Tabor, anticipând starea lui de după înviere și de la a doua venire²³³. Prin Duhul Sfânt extins în trupurile înviate, vor fi și ele după chipul trupului lui Hristos, dar nu se vor confunda, nici cu el, nici între ele. "Fie ca și noi, zice Teofan Kerameus, după șase zile, adică după trecerea acestei lumi zidite în șase zile, să ne ridicăm pe muntele mai presus de ceruri, unde e petrecerea sfinților și să vedem harul fulgurant al Dumnezeuirii și să fim acoperiți de norul Duhului și să cunoaștem mai clar și mai curat taina Treimii"²³⁴. Precum se vede, mereu se vorbește despre sfinți la plural.

Trupurile înviate rămân neschimbate după ființă, dar vor fi înduhovnicite. "Se va schimba din stricăcios în nestri-

fiind nestricăcios, are ca părtaș al faptelor sale pe cel muritor. De aceea, la vremea socotelilor, înaintea Dreptului Judecător, se va sălășlui iarăși în colaborator, ca să primească cu acela în comun pedepsele sau cinstirile. Sau, ca să fie cuvântul nostru concentrat, să privim așa: Ce numim om? Pe amândouă, sau numai pe una? Desigur că perechea celor două caracterizează pe om. Dar, fiind comune cele săvârșite, mărginești numai la suflet judecata?".

233. Teofan Kerameus (*Hom. 50 la Schimbarea la față*, P.G. 120, col. 1037, 1040) spune că norul care umbrea pe Domnul pe Tabor era Duhul Sfânt, ca și norul în care S-a înălțat Domnul la cer (Fapte 1, 9) și pe care va veni la judecată (Mt. 24, 30). Iar trupul transfigurat al Domnului îl vede preînchipuit în adlerea subțire în care S-a arătat Dumnezeu lui Ilie (3 Regi 19, 11), fiind și el 'subțire și curat, ca unul ce era nepri-mitor de grosimea păcatului' (col. 1038), sau devenit întreg lumină sub razele dumnezeirii Sale, care e infinit mai sus ca soarele nostru (col. 1041).

234. *Hom. cit.*, col 1048.

căcios, și se va ridica din smerenie la înălțimea strălucirii. Dar nu vor înceta de a fi trupuri, nici nu va ieși trupul din starea naturală proprie. Se va ridica însă din muritor în nemuritor. "Seamănă-se, zice, în stricăciune, se ridică în ne-stricăciune; seamănă-se în necinste, se ridică întru slavă; seamănă-se întru slăbiciune, se ridică în putere; seamănă-se trup sufletesc, se ridică trup duhovnicesc". Chiar și trupurile de acum ale dreptilor sunt duhovnicești prin lucrarea Duhului sălășluit în ele²³⁵. Dar atunci vor fi mai subțiri și mai ușoare, ca să poată umbla și prin aer, și mai duhovnicești. Cuvântătorii de Dumnezeu spun că Duhul va rămâne neconținut în trupul lor. De aceea credem că vor fi și carne și trup (καὶ σάρκα καὶ σῶμα). Nu vor fi nesesizabile (ἄληπτα), precum nici trupul lui Hristos nu va fi nesesizabil (ἄληπτον)²³⁶.

Dar noi nu putem înțelege acum misterul materiei înduhovnicite. În orice caz, ea va fi ridicată prin Duhul la un nou plan al existenței, care se va deosebi de materia însuflețită a trupului nostru pământesc cu mult mai mult decât se deosebește acesta de materia neînsuflețită. Circumvoluțiunile de extraordinară complexitate ale creierului redau complexitatea atențiilor și reacțiilor la toate stările altor con-

235. Nicephori, Patr. Constantinop., *Antirretica*, cap. XLI, la I. Pitra, *Spicilegium*, tom. I, p. 433.

236. Florensky, *Stolp...*, p. 265: "Trupul e ceva întreg, ceva individual, ceva distinct. Nu e locul de dovedit că individualitatea străbate fiecare organ al trupului și că de aceea e cu totul neîndoielnică, deși poate insesizabilă într-o formulă a caracterologiei, ca știință. Există o legătură, ca o corespondență între cele mai mici trăsături ale caracteristicilor personale. Liniile feței, construcția craniului, liniile palmelor și ale călcăielor, forma mâinilor, a degetelor, timbrul glasului, exprimând cele mai nuanțate deosebiri în construcția organelor vocale, scrisul, redând cele mai nuanțate deosebiri ale construcției musculare, gustul și idiosincrasia, arătând de ce lucruri și excitații are lipsă organismul respectiv, adică ce nu-l izbește pe el etc. În toate, în loc de un lucru impersonal, ne privește persoana cea unică. În trup, pretutindeni, se dezvăluie unitatea și unicitatea ei".

științe. Corespunzător cu ele, întreaga materie însuflețită a trupului este organizată într-o unitate cu mult mai fină, mai complexă, mai specifică, mai penetrată de spirit decât a animalelor. Conștiința și relațiile între conștiințe aduc toată complexitatea deosebită a trupului omenesc. Astfel, precum fiecare trup e organizat într-o unicitate de mare finețe, pătruns de lucrarea unică și complexă a sufletului propriu, ca prin el să poată vedea, auzi, simți în mod unic toate persoanele deosebite, așa va fi sau și mai mult organizat pe planul cel mai înalt al înduhovnicirii maxime a materiei.

Dar nimeni nu poate descrie taina și funcțiile trupului înduhovnicit. Nimeni nu poate descrie sensibilitatea lui spirituală, capacitatea lui de expresie, de extraordinară finețe de sesizare. Nimeni nu poate descrie starea materiei înduhovnicite a universului întreg. Știm că în ea nu va fi corupere, bătrânețe, moarte, că va primi o tinerețe veșnică, o strălucire și o frumusețe neînchipuite, pentru a corespunde stării trupurilor înviate, dată fiind comunicarea și solidaritatea între materia din trupul nostru și cea din univers. Căci, deși nu va fi atunci o alimentare și o eliminare de materie, totuși va fi și atunci o comunicare cu mult mai mare între materia trupului nostru și cea a universului; nu va fi o completă imobilitate a materiei, dar nici o agitație violentă. Energia materială se va dezlega de lanțurile de acum și chiar se va potența, sporită de energia spiritului suprem. Puterea acestui spirit o va mișca însă într-o ordine și într-o armonie liniștită. Legile de mișcare ale energiei, în primul rând a trupurilor, vor fi copleșite de legile Spiritului, ale iubirii, materia fiind ridicată în planul unei ordini superioare. Noi nu înțelegem acum o astfel de nouă stare a materiei, decât tot în chip naturalist. Dar ea va fi efectul unei mari eficiențe a spiritului și toate noile calități ale materiei se vor resimți de aceasta. Noi vedem că există acum o materie tânără și o materie bătrână, o materie sprintenă și plină de

forță și agilitate și o materie îmbătrânită, greoaie, sclerozată. Sau vedem cum materia tânără devine bătrână mai ales în organisme. Materia universului înviat și a trupurilor inviate va fi o energie veșnic tânără, diafană, transparent perfect și de mare finețe al frumuseților stărilor și mișcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme și o consistență. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistența va fi plină de elasticitate, pentru a folosi tot niște termeni din lumea de acum. Universul prefăcut va avea astfel o frumusețe negrăită de mare finețe și adâncime expresivă, și trupurile, la fel, dacă frumusețea sensibilă constă în transparența infinitei complexități a spiritului prin formele materiei, în transfigurarea materiei de către bogăția infinită a dimensiunilor spiritului. De aceea, unii gânditori creștini spun că fericirea veșnică va consta în frumusețe.

Creștinismul crede în orice caz într-o veșnicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurată de puterea și bogăția infinită a vieții spirituale și de energiile divine. Creștinismul admite un fel de *materialism mistic*, cunoaște o *sfântă materie*. Căci sfânt este trupul Domnului prin a cărui primire se sfințesc și trupurile noastre. Sensibilitatea violentă, săracă și grosolană a plăcerilor carnale va fi convertită în sensibilitatea de fine și pure trăiri ale descoperirii frumuseților comuniunii.

4. Bogăția de viață și sfințenia ei, de caracter diferențiat personal în trupul înviat

Spre această stare de sfințenie, de înduhovnicire, se ridică întrucâtva încă în viața aceasta ascetul, sfântul. De aceea nimeni ca el nu înțelege valoarea, frumusețea trupului, marea lui semnificație, pentru că el experiază un trup curat de tot ce este senzație violentă, pentru că manifestă prin el cea mai fină delicatețe în sesizarea stărilor spirituale

ale celorlalți oameni și ale sale proprii²³⁷. De asemenea, nimeni nu vede și nu experimentează ca el lumea, ca pe o minune nesfârșit de nuanțată și de bogată a lui Dumnezeu²³⁸.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că trupul înviat va lepăda unele funcții actuale, necesare vieții pământești, și va primi unele duhovnicești. Și deși se ferește de precizări, totuși dă unele indicații despre însușirile lepădate și cele primite. "Așadar nu trupul e cauza pornirilor rele, ci voia liberă, abătându-se de la scopul de trebuință la pofta celor absurde. Deci să nu fie blamat... trupul care, transformat prin a doua facere într-unul mai dumnezeiesc, va înfrumuseța sufletul. Căci moartea curățindu-l de cele de prisos și nefolositoare, se va putea bucura de viața de veci. Căci nu cele spre care e destoinic acum îi vor fi de folos în viața de după aceasta, ci constituția trupului va fi proprie și adecvată gustării vieții aceleia, fiind apt să participe la acele bunătăți... Când fierul trebuie prelucrat în ceva mai subțire, focul curățind masa lui cu grijă, fierul depune tot ce e pământesc și nefolositor, ceea ce meșterii acestei arte numesc zgură... Să transportăm ideea aceasta și la ceea ce gândim noi... De pildă, să punem în loc de masă, pofta care lucrează în toate în chip natural. Iar în loc de zgura ei, cele spre care pofta are acum pornirile, adică plăcerile, bogățiile, iubirile de slavă, puterea, mâniile, mândriile și cele asemenea. Pe toate acestea le curăță moartea. Golindu-se

237. Sf. Grigorie de Nyssa amintește în acest sens de cuvântul Sfântului Pavel: "Nimeni nu și-a urât trupul său" (Ef. 5, 21), adăugând: "dar trebuie iubit trupul curățit, nu zgura de lepădat" (*De mortuis*, P.G. 46, col. 532). Florensky, *Stolp...*, p. 299, declară: "Ascetul înțelege că nimeni altul și frumusețea, și sfințenia căsătoriei. 'Dumnezeu și lumea, duhul și trupul, fecioria și căsătoria, într-o antinomie reciprocă, referindu-se una la alta ca teza și antiteza. Pe măsura înduhovnicirii, persoana ajunge la conștiința frumuseții laturii acesteia și a celeilalte a antinomieii'".

238. Idem, *op. cit.*, p. 317. După multe extrase din *Viețile Sfinților* și îndeosebi din *Viața unui pelerin rus*.

și curățindu-se de ele, pofta se va întoarce cu lucrarea spre Cel singur vrednic de poftit, de dorit și de iubit, nestingând deloc aceste pasiuni sădite în noi în chip firesc, ci întorcându-le spre participarea la bunătățile nemateriale"²³⁹.

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră învierea ca o restabilire în acea stare (noi am zice poate ca o restabilire în starea la care ar fi ajuns omul dacă n-ar fi păcătuit) și acea stare o consideră liberă nu numai de patimi și de boli, ci și de diferența de vârstă, întrucât, dacă n-ar fi intervenit moartea, n-ar fi intervenit nici îmbătrânirea: "Trebuie să cugetăm întâi care e scopul dogmei învierii și de ce ni s-a spus și încredințat aceasta de Sfânta Scriptură. Dacă am vrea să o cuprindem aceasta într-o definiție, am spune că *învierea este restabilirea în starea străveche a firii noastre*. Dar în prima viață, al cărei făcător a fost Dumnezeu, nu era nici bătrânețe, precum se pare, nici copilărie, nici pătimirile din multe feluri de boli, nici altul din necazurile trupești (că nu se cuvenea să le creeze pe acestea Dumnezeu)... Acestea toate au intrat în noi deodată cu intrarea răului. Deci nu va avea nici o nevoie viața fără răutate să fie în accidente provenite din pricina ei... Firea noastră devenită pătimasă, (ἐμπαθής) a fost prinsă în chip necesar în consecințele unei vieți pătimase, dar, revenind iarăși la fericirea nepătimitoare, nu va mai fi robită de cele ce urmează răutății"²⁴⁰.

Recunoscând neputința de a spune ceva sigur despre calitățile trupurilor după înviere, Sfântul Grigorie spune totuși: "Prefacerea va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e ușor să ne închipuim cum va înflori iarăși chipul (εἶδος), bunătățile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind crezute mai presus de ochi, de ureche și de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaște fiecare este calitatea moravurilor fiecăruia,

239. *De mortuis*, P.G. 46, col. 529-532.

240. *De animae resurrectione*, P.G. 46, col. 145-149.

nu va greși cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebiri trăsăturilor în fiecare..., atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însușirilor răutății sau ale virtuții, ale căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acestea sau acelea"²⁴¹.

Dacă oamenii se deosebesc acum și din pricini exterioare "naturale", independente de voia lor, atunci se vor deosebi exclusiv din motive morale, voluntare, spirituale. Acesta e un sens al covârșirii naturii prin spirit. Deosebirile acestea îi disting ca persoane nuanțate spiritual. Celelalte îi disting datorită împrejurărilor exterioare și pasiunilor inferioare, nelibere. Acelea îi disting ca indivizi care se opun, nu ca persoane, în care se exprimă spiritul în comuniune. Dacă patimile îndeamnă pe oameni să se mascheze, bună-tatea îi face deplin sinceri, deci neuniformizați. Cu atât mai mult omul cerească primește caracteristici proprii prin spirit.

Dacă azi deosebirile de natură pot acoperi în mare măsură deosebirile de ordin moral, încât să nu poți cunoaște din înfățișările oamenilor stările lor morale, întrucât și acestea pierd din ponderea lor, atunci aceste stări se vor reflecta așa de mult în înfățișările lor, încât exteriorul va fi copleșit de spiritualitatea interioară, foarte adâncă, foarte nuanțată; aceasta îi va face pe oameni să se vadă cu tot interiorul lor exprimat în exterior; nici un echivoc, nici o disimulare nu va fi posibilă și voită. "Precum deci în viața prezentă dispoziția inimii devine formă (μορφή) și chipul (εἶδος) omului oglindește pofta dinlăuntru, așa socotesc că firea prefăcându-se în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel și apărând în altul*, ci ca ceea ce este ca aceea se și cunoaște, ca de pildă castul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul-de-Dumnezeu; și între aceștia iarăși cel ce are toate bunătățile, sau e împodobit

241. *De mortuis*, P.G. 46, col. 532-533.

numai cu una, sau se află în cele mai multe, sau e cu lipsuri în aceasta, dar covârșește prin alta²⁴².

Sfântul Maxim Mărturisitorul socotește că sfântul, deci cu atât mai mult omul ceresc, se caracterizează prin îndumnezeirea trupului, prin depășirea oricărei dualități, sau contrarietăți între suflet și trup, datorită Duhului care le înduhovnicește și îndumnezeiește pe amândouă. Trupul e organul perfect al sufletului și acesta, al Duhului. Amândouă sunt stăpânite de afecțiunea față de Dumnezeu²⁴³. Comentând o expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, că sfinții se ridică peste doimea materiei și a formei trupului, materia întreagă devenind "formă" (εἶδος), adică expresia spiritualității coplesite de Dumnezeu, Sfântul Maxim zice: "Eu cred că el spune că sfinții se ridică peste doimea materială pentru unitatea gândită în Treime, deoarece se ridică peste materie și formă, din care constau trupurile, sau că străbat carnea și materia înrudindu-se cu Dumnezeu și învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecțiunea trupului față de materie sau toată familiaritatea naturală a ființei sensibile față de cele sensibile, fiind stăpâniți sincer numai de dorința dumnezeiască, pentru unitatea gândită în Treime. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu și materie și că are puteri unificatoare spre amândouă, adică mintea spre Dumnezeu și sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile – în dispoziția lor activă – și și-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu". Și-au unit și pofta și iușimea cu mintea ce tinde spre Dumnezeu²⁴⁴.

Sfântul Grigorie de Nyssa socotește că și deosebiriile amintite între trupuri vor ține numai până la o vreme, pe urmă se va produce o identitate între ele (ὁμογενεΐα). Nu

242. *Ibidem*, col. 536.

243. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1113.

244. *Op. cit.*, col. 1193-1196.

știm până unde socotește Sfântul Grigorie că merge această identitate. Deosebirea între forma trupurilor, atâta cât mai subzistă o vreme, s-ar datora, după el, unui rest de răutate care ar mai rămâne în ei. Dar credem că el nu exclude o anumită deosebire întemeiată pe varietatea infinită a actului creator al lui Dumnezeu, și care de aceea nu dispare cu totul niciodată. Fiecare reflectă altfel chiar plenitudinea fericirii. Și bucuria unuia de altul se explică tocmai prin faptul că fiecare vede în celălalt ceea ce nu e în sine, o formă unică, ca expresie a unicității lui spirituale.

Interpretând în mod just viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Bulgakov afirmă pe drept cuvânt că nu va dispărea nici chipul bărbătesc, nici chipul femeiesc al naturii umane, deși va dispărea pofta trupească legată de ele. Cuvântul Mântuitorului că oamenii vor fi atunci ca îngerii (Mt. 22, 23-30; Lc. 20, 34-36) se referă numai la încetarea poftelor și a căsătoriei, dar nu la încetarea chipului bărbătesc și femeiesc, precum ne arată pilda Domnului Iisus Hristos și a Maicii Sale. Chiar dacă socotim neîntemeiată ideea lui Bulgakov că deosebirea dintre sexe se bazează pe deosebirea între persoanele Sfintei Treimi (Bulgakov vede elementul bărbătesc ca ipostaziere a adevărului în Logos, iar pe cel femeiesc ca ipostaziere a frumuseții în Duhul Sfânt), cele două modalități ale omului reprezintă și își au desigur un temei spiritual adânc și sunt legate de firea lui, de unitatea duală a omului, de faptul că omul e întreg numai în doi, și anume în doi principal deosebiți, bărbat și femeie. De aceea, departe de a dispărea, această deosebire e chemată "la deplina dezvoltare, luminare, înveșnicire". Atât chipul bărbătesc cât și cel femeiesc se vor ridica la feciorie, ca starea în care l-a gândit Dumnezeu pe om și din care el a căzut prin păcat. "Fecioria este libertatea de sex, totuși cu păstrarea naturii bărbătești și femeiești. Nu se poate admite că fiii învierii se vor arăta în viața lor nemuritoare lipsiți de propria personalitate, încetând de a fi ei înșiși. Căci în-

vierea este restabilirea și înveșnicirea stării originare a omului, dar eliberată de desfigurarea păcatului și de știrbirea adusă de el în trup. Dar principiul bărbătesc și femeiesc nu se epuizează în deosebirea trupească, de sex, ci se întinde și în ființa spirituală a persoanei căreia îi dă calitatea lui... Astfel, starea de înviere nu poate fi considerată ca o golire totală de principiul bărbătesc și femeiesc și ca o înlocuire a lui cu vreo stare intermediară, indeterminată; aceasta ar fi egală cu o sărăcire și simplificare a naturii omenеști. Desigur, trupul înviat se eliberează de ceea ce e legat de viața sexului trupesc (cum arată aceasta și unii Părinți, ca de pildă Grigorie de Nyssa). Dar omul există, atât spiritual cât și trupește, în două chipuri; această bi-unitate se exprimă în dualitatea însușirilor lui, care se unesc într-o unitate. În viața pământească această unire e legată de viața sexului și a nașterii de prunci... Dar dacă în veacul viitor omul se eliberează de sex și încetează înmulțirea, oare mai rămâne ceva din relația reciprocă între natura bărbătească și femeiască?... Fără îndoială că rămâne, și ea constă în iubirea care leagă și împlinește reciproc, după chipul lui Hristos și al Bisericii, natura bărbătească și femeiască... Nu se poate admite că în acea viață se va pierde ceva din relațiile de iubire existente în viața aceasta; tot ce e vrednic de înveșnicire va apărea în toată puterea sa. Dar vor apărea și noi și nesfârșit mai dezvoltate posibilități de iubire și prietenie, pentru că numai în veacul învierii neamul omenesc va exista în toată întregimea sa și nu ca acum, în succesiunea generațiilor ce se completează una pe alta; întregul neam omenesc va deveni o singură familie și comuniune prietenească simultană în Dumnezeu²⁴⁵.

În aceasta vor fi oamenii ca îngerii, că se vor iubi cu o iubire cu totul spirituală, personală, eliberată de sila naturii, de pofta sexului. Dar se va păstra întreaga varietate a

245. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 128-131.

persoanelor, așa cum și îngerii reprezintă ca persoane modalități spirituale deosebite. Dând unirea și varietatea între îngeri ca model al unirii și varietății viitoare a oamenilor, Bulgakov zice: "Soborul îngerilor, având ca temelie iubirea către Dumnezeu și viața în Dumnezeu, se întărește prin dragostea personală reciprocă ce se hrănește prin reciproca contemplare iubitoare a individualităților, a însușirilor personale ale fiecărui înger... Lumea cerească se zidește prin iubire, este un imn al iubirii. În multifelurimea acestei iubiri nu rămâne neobservată și neiubită nici o însușire ontologică, nici o rază a pliomei lumii îngerești, totul vede și iubește atotcuprinzătoarea iubire"²⁴⁶.

5. Trupurile înviate ale păcătoșilor

Acestea se referă la trupurile înviate într-o slavă. Alta va fi starea trupurilor înviate ale păcătoșilor. Vor fi și ele incoruptibile, însă în același timp capabile să simtă chinurile. Vor avea și ele o neputrezire în sens rău, ca o carne veșnic vie.

Unii teologi, mai ales dintre catolici, cred că ele nu se vor înălța în văzduh, ci vor rămâne pe pământ în semn de dispreț²⁴⁷. Dar Sfântul Ioan Damaschin spune că "focul veșnic nu va fi material, ca cel cunoscut de noi"²⁴⁸. Ne e greu să admitem că Dumnezeu folosește creația Sa ca mijloc de chinuire veșnică. Noi am încercat mai înainte să arătăm că "lumea" în care trăiesc păcătoșii este o slăbire halucinantă a lumii, o acoperire a ei în întunericul total individualist, în care s-au scufundat ei.

Desigur că această desfigurare halucinantă a lumii trebuie să aibă și o anumită legătură cu realitatea ei materială, o dată ce trupurile înseși ale păcătoșilor, ca trupuri învia-

246. *Op. cit.*, p. 133.

247. Rivière, *Jugement*, art. în *Dict. de Théol. Cath.*, VIII, 2, col. 1820.

248. *De fide orthodoxa*, IV, P.G. 94, col. 1228.

te, având o consistență materială, nu pot fi lipsite de orice bază materială externă.

Pe de altă parte, aceste trupuri fiind și ele incoruptibile și lipsite de nevoia consumării, trebuie să aibă un fel de subțirime spirituală. Dar ea trebuie să fie în același timp o spiritualitate întunecată și, odată cu aceasta, o foarte accentuată expresivitate a răutății și tristeții din sufletele lor însingurate și chinuite de demoni. În același timp lipsa de comunicativitate le dă o anumită încremenire, neavând dorința cunoașterii creației extinse și înrădăcinate în adâncimile infinite ale lui Dumnezeu. Sfera materială în care sunt plasate ele poate să fie, în aceste condiții, constituită aproape numai din materia spiritualizată în mod tenebros a trupurilor lor, dintr-un fel de legături între purtătorii lor și între demoni, constituind împreună un fel de lume de umbre, într-un fel reală, într-alt fel ireală, cu dimensiuni mai degrabă halucinante decât reale. Aceasta poate face ca nici locuitorii acestei lumi să nu vadă lumea de lumină și de supremă realitate a dreptilor, socotind-o ireală și uitând de cei ce se află în ea, precum nici dreptii să nu vadă lumea subiectiv halucinantă și oarecum ireală a celor din ea și pe aceștia înșiși.

Sfântul Simeon Noul Teolog întreabă: "Dumnezeu fiind infinit și necuprins, unde va fi locul celor ce cad din Împărăția Lui?"²⁴⁹.

Ei vor ști de lume numai din amintire, dar nici amintirea nu le-o mai redă așa cum a fost. Ei vor ști de o lume strâmbată și întinată după poftele lor. Ei vor vedea numai o lume umbrită de poftele lor, de nălucirile lor. Nici pe ei nu se vor vedea față către față, sau așa cum sunt în realitate, ci vor vedea numai măștile celorlalți în parte adoptate de către aceia, în parte proiectate de către ei; vor ști doar că și cei-

249. "Catéchèse XXII", în Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. II, ed. B. Krivochéine, Sources Chrétiennes, nr. 104, p. 380.

lalți se chinuiesc în același întuneric ca și ei, împrejurul lor, mai bine zis în altfel de năluciri ale lumii și în chinuri corespunzătoare pasiunilor lor speciale. Fiecare va avea o "lume" individuală a lui. Nu va fi o lume unitară, ca să susțină o unitate între ei. Se vor vedea unii pe alții mai mult ca niște umbre goale de conținutul lumii reale, neprogresând în cunoașterea ei și în îmbogățirea lor spirituală întreolaltă și în contact cu lumea reală. În Sfânta Scriptură credinciosul cere adesea lui Dumnezeu să nu-l depărteze de la fața Lui, de maximă și infinită existență, în legătură cu care stă și e luminată toată lumea; sau să-i facă parte de lumina feței Lui, căci în această lumină va avea parte de toate (Ps. 4, 6; 26, 1; 35, 9; 44, 5; 104, 4; Is. 2, 5; 60, 19; Mih. 7, 8; Avac. 3, 4; In 8, 12; Col. 1, 12; 1 Tes. 5, 5; 1 Tim. 6, 16; Apoc. 21, 24; 22, 5; Ps. 13, 4 etc.).

De aceea nu se poate spune de trupurile păcătoșilor că vor forma și ele o unitate, că vor fi și păcătoșii un "trup universal". Între cei răi, ca egoiști, nu este aceeași unitate ca între cei ce se iubesc. Sau cel puțin nu vor fi uniți launtric între ei, ci într-un mod silnic, fiecare simțind efluviile răutății celorlalți care pe de o parte îi înrudesc, pe de alta îi țin întorși unul de la altul. Numai prin iubire sunt unite real persoanele și numai în iubire sunt într-o legătură reală cu lumea. Și numai în iubire se realizează deplin și are loc plinătatea existenței. "Drept axiomă a iubirii se arată că eu-l nu e singular, nu e monadic, ci dual, syzigic, relațional, se cunoaște și se are pe sine numai în legătură cu partenerul său, în dualitate... El află pentru sine loc în existență, se afirmă în ea și se întărește definitiv în ea numai în syzigie (în viața perechii), ținându-se de mână cu altul. Prin această metafizică ținere de mână, el iese din ceața semiexistenței, găsește puterea sa și realitatea sa în lume. În taina ei, persoana are nevoie să se vadă, să se cunoască și să se iubească pe sine în oglinda duhovnicească a altuia"²⁵⁰.

Desigur e o taină neînțeleasă de noi faptul că, pe de o parte trupurile păcătoșilor se resimt și ele de Învierea lui Hristos, înviind și ele, pe de alta, nu se împărtășesc de slava trupului înviat al Domnului. Teologul rus Nesmelov a încercat să explice învierea trupurilor păcătoșilor prin aceea că Domnul, înviind natura omenească pe care a luat-o, a făcut veșnică natura general-omenească, dat fiind că natura Lui înviată n-a constituit un ipostas omenesc separat. Înviind El, învierea a devenit "o lege" pentru toți, așa cum, murind Adam, moartea a devenit o lege pentru toți. "Dacă Hristos ar fi fost numai un om ideal de sfânt, Fiu al lui Dumnezeu după har, nu după ființă, învierea Lui ar fi avut un caracter individual, de "minune", care, asemenea luării lui Ilie la cer, ar fi mărturisit doar despre milostivirea exclusivă a lui Dumnezeu față de El, dar în nici un fel nu ar fi influențat destinul întregii omeniri"²⁵¹. "Drept temei al minunii învierii ar fi servit atunci, evident, nu demnitatea firii omenesti, ci demnitatea morală personală a acestor drepti asupra cărora s-ar fi săvârșit minunea"²⁵².

În baza unității Ipostasului dumnezeiesc al lui Hristos "natura omenească a primit în El o demnitate pe care ea însăși prin sine nu o are și nu o poate avea; ea a devenit trupul propriu al lui Dumnezeu". Iar înviind-o, a făcut-o "trupul Său veșnic"²⁵³. El a luat natura omenească nu în sens individual, ci "general-omenesc și ea este într-un tot identică cu natura purtătorilor ei. Astfel, primind-o prin actul învierii Sale în unire veșnică cu Sine, *eo ipso* El face partaș de veșnicie tot neamul omenesc în deplinătatea compoziției lui... După Învierea lui Hristos din morți, fiecare om este purtătorul naturii veșnice, nu pentru că el însuși prin

251. Așa redă A. M. Tuberovsky concepția lui Nesmelov, în art. "Ideologia învierii lui Hristos. Concepția lui V. Iv. Nesmelov", în rev. *Hristianin*, an. IX, 1915, martie, p. 519.

252. Nesmelov, *Nauka o celoveke*, tom. II, p. 349.

253. *Ibidem*, p. 353.

sine este *trup* al lui Hristos, ci pentru că fiecare om poartă aceeași natură pe care Hristos a făcut-o natură veșnică; așa că după natura sa umană, ca unul ce e de o ființă cu Hristos, fiecare om este inevitabil membru al trupului veșnic al lui Hristos"²⁵⁴. "În lumina acestei învățături, pentru noi e clar că păcătoșii vor învia nu pentru a primi răsplata pentru viața lor de păcat, ci, invers, ei primesc răsplata pentru viața lor de păcat pentru că vor învia inevitabil din morți. Iar învierea lor este inevitabilă pentru că – indiferent de viața lor păcătoasă – în virtutea Învierii lui Hristos ei sunt totuși beneficiari ai naturii veșnice și trebuie să aparțină neapărat veșniciei"²⁵⁵. "Astfel, Hristos este începutura neamului, cauzatorul, izvorul "vieții veșnice" a omenirii, în același fel cum este în raport cu viața naturală, vremelnică, strămoșul Adam. Ceea ce a fost odinioară actul creației omului, adică principiul și cauza existenței omenirii îndobște, aceea a devenit învierea lui Hristos, adică principiul și cauza "vieții veșnice" în cer, în alte condiții de existență"²⁵⁶.

S-ar putea spune deci că toți vor învia prin unitatea naturii lor umane cu a lui Hristos. Dar nu toți vor învia spre fericire, întrucât fericirea este o problemă de decizie personală a fiecăruia pentru comuniunea cu Hristos. *Hristos nu are în Sine toate persoanele umane, ci toată natura umană*. Dacă ar avea în Sine toate persoanele, El ar fi o pluralitate de persoane și o pluralitate de libertăți. Dar atunci n-ar mai fi persoane umane în afara lui Hristos. În unitatea de natură cu Hristos avem o bază pentru comuniunea ușoară cu El, dar nu avem mântuirea noastră decisă fără noi. Chiar și păcătoșii învie în baza unității de natură cu Hristos, ca să poată contempla veșnic putința ce au avut-o de a se mân-

254. *Ibidem*, p. 353.

255. *Ibidem*, p. 354.

256. Tuberovsky, *art. cit.*, p. 522.

tui, dar pe care nu au folosit-o datorită libertății lor care a refuzat comuniunea a cărei bază li s-a dat.

Sfântul Chiril al Alexandriei spune același lucru: "Rațiunea învierii trece asupra tuturor pentru Învierea Mântuitorului, Care ridică cu Sine toată firea omului, dar nu va folosi cu nimic pe cei iubitori de păcat. Căci ei vor fi duși la iad, primind învierea numai pentru a fi pedepsiți. Dar ea va folosi mult celor ce s-au exercitat în viața aleasă, căci vor primi învierea pentru împărtășirea de bunătățile cele mai presus de minte". La fel, însușirea de a fi proprie lui Hristos se extinde la toți, buni și răi, dar nu e pentru toți aceeași, ci celor ce cred în El învierea le este pricina de înrudire adevărată și de cele ce provin din ea²⁵⁷. Hristos ne are pe toți, întrucât S-a făcut om ca toți; toți suntem ai Săi. În aceasta stă poate pricina învierii tuturor. Nimic omenesc nu poate dispărea pe veci, căci nimic al lui Hristos nu poate dispărea. Dar împărtășirea de fericire depinde de voința personală a fiecăruia. Căci "toți Îi vor fi proprii (οἰκεῖος), întrucât sunt oameni ca și El; tuturor le e comună însușirea de a-I fi proprii, atât celor ce-L cunosc, cât și celor ce nu-L cunosc pe El. Căci S-a făcut om, nu dăruindu-Se unora, iar altora nu, ci îndurându-Se de toată firea căzută"²⁵⁸. Deci ceea ce depinde de El — învierea — o dăruiește tuturor, fericirea însă depinde de aderarea voluntară a fiecăruia la El. Incoruptibilitatea întregii materii va depinde de puterea unui act conservator veșnic al lui Dumnezeu.

D

Judecata universală

Judecata universală este pusă de Sfânta Scriptură și de Sfinții Părinți în strânsă legătură cu sfârșitul sau cu înnoirea

257. *Comment. in Ioannis Evang.*, Lib. VI, P.G. 73, col. 1048.

258. *Op. cit.*, col. 1046.

lumii și cu învierea morților, care sunt și ele simultane cu venirea lui Hristos, sau cauzate de ea. Unii Părinți văd judecata chiar în faptul că cei ce s-au format după chipul lui Hristos vor trece prin înviere la comuniunea deplină cu El, iar ceilalți, "în veșnicul exil"; cei dintâi, "la o veșnică privire a feței lui Hristos, ceilalți, la veșnica privire a feței diavolului"²⁵⁹.

Pe de altă parte, Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți vorbesc de o judecată pe care o va face Hristos îndată după a doua venire a Lui și după învierea morților, într-o atmosferă de mare solemnitate.

Conform unor texte din Vechiul Testament (Dan. 7, 9-10) și din Noul Testament (Mt. 25, 31-46; Apoc. 20, 11), Hristos va face judecata șezând pe tron. După Apocalipsă, însăși judecata aceasta provoacă sfârșitul lumii. Daniel vorbește de scaune, iar pe unul din aceste scaune șade Cel vechi de zile. Cineva, "ca un Fiu al omului", vine înaintea Celui vechi de zile și primește de la El stăpânirea (Dan. 7, 9-14).

Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Simeon Metafrastul vorbesc și ei de scaune și de îngerii care înconjoară pe Hristos ca judecător.

Între afirmația că însăși arătarea lui Hristos la sfârșitul lumii înseamnă o judecată care alege pe cei trimiși la fericire de cei trimiși la chinurile veșnice, și descrierea acestei judecăți ca un act solemn deosebit, de supremă autoritate, nu-i o contrazicere. Lumina veșnică de care se vor împărtăși cei buni e o privire și o chemare adresată fiecăruia dintre ei de Hristos, precum întunericul în care sunt lăsați ceilalți e o întoarcere a feței Lui de la fiecare, sau o închidere a ei de la aceștia, datorită lor înșiși. În același timp, cel ce experiază îndreptarea feței lui Hristos spre el ca o lumină veșnică, sau veșnic inepuizabilă, se vede pe sine însuși în tot ce găsește Hristos bun în el, dar și pe toți cei-

259. Sf. Chiril al Alexandriei, *Omil. 14*, P.G. 77, col. 1080, 1081.

lalți care sunt învăluiți și ei în aceeași lumină. La fel se vede fiecare din cei scufundați în întuneric, în toată urâtenia imprimată de el în ființa sa și pe toți cei lăsați ca și el în aceeași situație. De aceea, experiența aceasta a solidarității în lumină, în care sunt trimiși unii pe baza unor fapte bune asemănătoare ce și le-au făcut unii altora, sau a solidarității în întuneric, în care sunt trimiși alții pe baza unor fapte rele asemănătoare pe care le-au făcut altora, e trăită ca o judecare solidară a lor pentru rezultatul la care au ajuns în dezvoltarea sau desfigurarea umanității lor în cursul vieții.

Acestea sunt cărțile ce se vor deschide (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12), care sunt înseși viețile oamenilor; sau "cartea vieții", care e tezaurul de viață ce și l-au câștigat în Hristos cei drepti.

Pe de altă parte, simțirea de către toți a pecetluirii destinului lor pentru eternitate, fără nici o posibilitate de schimbări, se traduce ca experiența autorității supreme a Celui ce judecă de pe un tron împărătesc foarte înalt. Scaunul Lui e nu numai mare, ci "alb", căci e scaunul din care se hotărăsc judecățile nepătate de nici un interes, de nici o linguire, de nici o mituire. Autoritatea copleșitoare ce iradiază din fața Judecătorului e așa de mare, că "de fața Lui a fugit tot pământul și tot cerul; și loc nu s-a aflat lor" (Apoc. 20, 11). Pământul și cerul pur și simplu nu se mai văd de autoritatea ce iradiază din această față și care-i ține pe toți concentrați în privirea ei. Parcă nu mai e decât ea; sau de fapt totul s-a inclus în ea. Numai fața aceasta, numai Persoana aceasta o văd toți, căci numai de ea simt că atârnă existența lor în veci. Iar cei răi nu mai văd nimic, nici măcar această față, ci totul e un gol abisal și întunecos în fața lor. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că odată cu fața lui Hristos se va întoarce de la cei răi și creația întreagă, nemaifiind înaintea lor decât întunericul golului total, "întunericul cel mai dinafară", "prăpastia imensă și neînchipuită"²⁶⁰.

260. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 380 D.

Daniel vorbește de "un râu de foc ce curge ieșind înaintea Judecătorului" (Dan. 7, 10), de care Simeon Metafrastul spune că va consuma pe toți cei fără de lege, cum spune și psalmistul: "Foc înaintea Lui va merge și va arde împrejur pe vrăjmașii Lui; strălucit-au fulgerele Lui lumii și s-a clătit pământul; munții ca ceara s-au topit de fața Domnului a tot pământul; vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut noroadale slava Lui" (Ps. 96, 3-6). Totul va fi copleșit de slava feței lui Hristos. Dar aceasta va apărea celor ce nu L-au cunoscut ca foc consumator, iar celor drepecți, ca lumină iubitoare a-toate-acoperitoare.

Tot Daniel vorbește de mii de mii de ingeri ce-i slujesc Lui și de întunericuri de întunericuri (Dan. 7, 10; Mt. 25, 31). Prin aceasta se accentuează și mai mult autoritatea copleșitoare a Judecătorului, interesul infinit cu care se așteaptă de toată creația acest act de supremă revelare a viitorului ei și semnul desfășurării ei în timp și frica nemăsurată a celor ce așteaptă decizia lui Hristos cu privire la veșnica lor existență. "Întunericuri de întunericuri" pot să fie duhurile rele, dușmănoase, care așteaptă această judecată, căci și ele au interes mare să știe la ce osândă vor fi trimise și câți dintre oameni le vor ține tovărășie în această osândă. Ei simt prezența lui Dumnezeu, dar ca foc, nu ca slavă, și mărimea întunecimii produsă de ei nu-i lasă nici pe cei destinați întunericii să vadă slava lui Hristos. Astfel, la focul durerii pricinuite de întoarcerea feței lui Hristos de la ei și pentru cei ce au refuzat lumina comuniunii pe pământ și la întunericul halucinant pus de cei răi peste lume, se adaugă focul și întunericul ingerilor răi. Căci, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, "râu de foc curge în fața Lui, când se vor arăta prezente tartarul și prăpastia fără fund și neînchipuită și întunericul cel mai dinafară și viermele cel neadormit și peste toți va pluti frica pentru sfârșitul tuturor celor așteptate; și când vor sta ingerii mâniei fulgerând din ei focul osândei, având în privire foc și emi-

țând foc spre pedepsirea a toată nelegiuirea. Iar pe lângă aceștia toată zidirea cea cerească și pământească, câtă e în îngeri și în puterile mai presus de îngeri și câtă e în oameni, stă de față cu cutremur, așteptând înfricoșata descoperire a judecării dumnezeiești. De către toți aceștia se vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, când toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare fără greșală cartea conștiinței sale"²⁶¹.

Criteriul judecării va fi practicarea sau nepracticarea iubirii de oameni, care-și are temelia fermă în vederea lui Dumnezeu prin om, în înrădăcinarea lui în Dumnezeu, în înțelegerea semenului ca chip al lui Dumnezeu. Prin aceasta însuși cel ce iubește se realizează ca chip al lui Dumnezeu, ca om adevărat. Căci el, iubind pe alții, conlucrează cu Dumnezeu și se unește cu Dumnezeu în lucrarea Lui, iar prin aceasta se actualizează el însuși deplin ca om. Diferitele forme sau trepte statornice ale iubirii sunt virtuțile. Prin acestea omul dă chip uman lui Dumnezeu în sine, adică lui Hristos, Care a dat mai mult decât oricine chip uman lui Dumnezeu în Sine. De aceea, Dumnezeu Tatăl dă lui Hristos să facă judecata oamenilor (Dan. 7, 14), pentru ca Hristos însuși să constate în ce măsură cei examinați au chipul Lui întipărit în ei, s-au făcut asemenea Lui și au realizat prin aceasta omul adevărat în ei, ceea ce nu s-a putut face fără trăirea lor în comuniune cu El.

După Sfântul Maxim, se va scufunda în întuneric cel ce a iubit cele urâte, cel ce n-a voit să vadă slava lui Dumnezeu în lume; au căzut în abisul golului cei ce au iubit deșertăciunea mândriei, și nu smerenia cunoscătoare a celor înalte și cu adevărat existente; vor plânge cei ce au râs de toate cele serioase, vor fi roși în adâncul sufletului de viermele neadormit cei ce au urât pe frați, i-au pizmuit, înșelat, calomniat, mințit, îndepărtat de la împărtășirea de cele tre-

buincioase vieții și de la calea care duce la viața adevărată; și-au strâmbat inima cei ce n-au avut în ei sinceritatea iubirii²⁶².

Hristos îi va socoti în chipul Lui pe cei ce au iubit pe oameni ca El, pe cei ce L-au iubit în oameni pe El, căci aceasta le-a dat puterea să iubească. El ne va cerceta în ce măsură am lucrat ca El, identificându-ne cu El, precum S-a identificat El cu oamenii. În mod special Hristos ne-a asigurat de identificarea Sa cu cei obidiți și va cerceta întrucât L-am iubit în aceștia. El a declarat că la fericirea de veci, care stă în comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu și cu semenii și, prin aceasta, în împărtășirea de infinita plenitudine spirituală a totului, va trece cel ce a plecat de aici în tensiunea după această comuniune, cel ce a văzut în semenul cel mai obidit valoarea lui nesfârșită, fața de adâncimi nesfârșite a lui Dumnezeu oglindindu-se în acela și ținându-l legat de Sine, și a cinstit acest chip, această oglindă a lui Dumnezeu, căutând să-l scape de neajunsurile și de umilințele aruncate asupra lui de nepăsarea păcătoasă a semenilor săi, de chipul acestei lumi ce poartă urmările păcatului, de ignoranța și de slăbiciunile lui proprii ei. Cine iubește cu adevărat pe om vede în el întrucâtva pe Cel ce îl transcende pe om, vede pe Dumnezeu în Care își are omul temeiul și izvorul puterii sale de cunoaștere și de iubire. Și iubește cu adevărat pe om ca om, cel ce iubește pe cel disprețuit și nesocotit de toți; acelaia i s-a revelat suprema valoare ascunsă a omului. Cel ce dă atenție numai celor aflați în situații bune, îi respectă nu pentru că sunt oameni, ci pentru vreun interes propriu, nu iubește pe om ca om, spre deosebire de cel ce se apleacă cu dragoste spre semenii săi obidiți și în situații grele. Pe de altă parte, în mod deosebit omul obidit își descoperă sub razele de atenție ale semenului său umanitatea lui profundă și deci pe

Dumnezeu în el. Ceilalți se îngâmfă și mai mult de cinstirile ce li se dau, acoperindu-și umanitatea autentică și pe Dumnezeu în ei și lăsând nerealizată comuniunea. Apoi, în omul care strigă cu glas sau fără glas, dar în mod sfâșietor, după ajutor, sau în ochii lui stinși de durere, strigă sau privește Hristos însuși în chip mai pătrunzător spre inima semenilor, pentru că suferința ca sensibilitate mai ascuțită umană e un mediu mai adecvat al revelării lui Dumnezeu, Care urmărește și El trezirea sensibilității umane. Cei împovărați și îndurerați ne sunt astfel un ajutor cu mult mai eficient dat de Hristos pentru intrarea în relație cu El, pentru trezirea noastră.

De aceea cu deosebire în aplecarea cu dragoste spre cei necăjiți avem o vedere cu mult mai clară a lui Dumnezeu, o pregustare a privirii adâncimilor divine din Împărăția cerurilor prin semenii noștri. Cine și-a deschis prin efortul faptelor de dragoste o cât de mică geană spre infinitul spiritual care i se deschide cu deosebire în comuniunea cu semenul său necăjit, acela i se va deschide larg poarta spre universul spiritual infinit, la Judecata din urmă.

Cine iubește pe aceștia iubește pe Domnul, Care S-a smerit ca cel din urmă om; el face lucrarea Domnului, sau lucrarea Domnului se face prin el. Dumnezeu S-a făcut om numai ca să poată fi iubit El însuși ca un om și să arate în pilda Sa cum trebuie să iubească omul pe semenii săi. El vrea să-L iubim ca om, cerându-ne iubirea și ne arată cum trebuie să iubim. El intră în relație de iubire cu noi și întărește relațiile de iubire între noi, făcându-Se El însuși adresat și subiect uman și divin concret al iubirii. El ne întărește iubirea, atrăgându-ne la iubire prin fața celui în suferință și ne dă puterea să iubim ca Cel ce-l iubește pe acela în chip pilduitor. El ușurează iubirea noastră, trezind mila pe care a sădit-o în mod natural în ființa noastră. "Prin Hristos și în Hristos noi primim capacitatea de a iubi pe aproapele nostru: "Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiți unii pe alții"...

Dar porunca nouă a iubirii se referă și la o *iubire nouă*, conform comunității noastre, nu în Adam (ea se referă la porunca Vechiului Testament), ci în Hristos, și aceasta o dovedesc întrebările lui Hristos la înfricoșata judecată, când se va face arătată atotumanitatea Lui²⁶³.

Eu-l divin care Se manifestă prin umanitatea lui Hristos, Care S-a făcut și eu-l uman, are o lărgime, o complexitate divină, o adâncime infinită, prin care-Și manifestă caracterul Lui de model și de temelie al tuturor ipostasurilor omenești și ca izvor al puterii lor de iubire, manifestându-Se totuși omenește. Fiecare din noi va iubi pe Hristos deplin numai când va iubi pe orice om, căci ne iubind un om, nu iubești o rază a lui Hristos, a Ipostasului divin în arătare omenească, mai bine zis atotomenească. De aceea umanitatea lui Hristos nu e a unui ipostas omenească, ci a Ipostasului divin, deci nu e organul de manifestare al unui eu particular, deci particulară și ea, ci organul de manifestare a Eu-lui divin, modelul original și făcătorul și susținătorul tuturor eu-rilor omenești; ea e deci o umanitate capabilă să redea și să înfățișeze universalitatea umană, o umanitate care se cere iubită în toate persoanele și ne dă puterea să le iubim pe toate.

Noi poate nu vedem acum în semenul nostru pe Hristos, sau în Hristos pe semenul nostru. Aceasta o știm deocamdată poate numai prin credință. Dar faptul acesta ni se va face revelat la Judecata din urmă. În Hristos vom vedea atunci chipul fiecărui om; în fiecare om vom vedea o rază a feței lui Hristos. Atunci vom vedea că, ne iubind un om, pe Hristos nu l-am iubit în acel om și n-am lăsat pe Hristos să-l iubească în noi. O pildă avem în raportul dintre chipul unui părinte și copiii lui. Chipul părintelui cuprinde chipurile tuturor copiilor săi, și chipul fiecărui copil reprezintă o rază din chipul părintelui, sau specificul întreg al feței pă-

263. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 10.

rintelui în acea rază. Cine nu iubește chipul unui copil, nu iubește în întregime pe părintele lui și nu urmează pilda părintelui lui. Hristos socotește ca referite la Sine toate faptele de iubire sau de ne iubire adresate oamenilor, așa cum noi referim la noi înșine toate cinstirile sau necinstirile adresate mamei noastre, sau fraților noștri, sau copiilor noștri.

Sfântul Grigorie Palama, observând că Domnul n-a spus și de cei răpitori ai bunurilor cuvenite săracilor că vor fi așezați de-a stânga și trimiși în gheena, ci numai de cei ce n-au dat din ale lor celor lipsiți, spune că aceia nici nu se vor mai înfățișa la o cercetare, ci vor fi osândiți de la început, ca unii ce nici în viața aceasta nu s-au înfățișat niciodată lui Dumnezeu: "Deci răpitorii și cei nedrepti nici nu vor învia spre înfățișare la judecată, spre nemijlocită osândă și condamnare mai mare, fiindcă nici ei nu s-au înfățișat niciodată deloc lui Dumnezeu din tot sufletul"²⁶⁴.

Mult stăruie Sfinții Părinți asupra descoperirii complete a tuturor faptelor și gândurilor fiecăruia la acea judecată, în fața tuturor oamenilor și îngerilor. Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului, cu privire la toți, în fața fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana atunci în sufletul oamenilor, nu numai în ceea ce privește starea lor, dar și a tuturor oamenilor. Mai ales în privința din urmă se va face lumină în suflet, căci starea proprie se va cunoaște în mare măsură de la judecata particulară. Răul va fi deplin demascat, și binele, ieșit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoștinței binelui și răului își va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; nu va mai umbri sufletul omenesc și planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe față. Fiecare om va cunoaște urmările de după moarte ale faptelor sale și va fi judecat și pentru ele și fiecare va cunoaște antecedentele faptelor sale bune și rele în com-

264. *Omilia la Duminica a cincea din Postul Mare*, P.G. 151, col. 164.

portarea înaintașilor săi și va cunoaște just faptele și valoarea tuturor. Astfel, Judecata din urmă va fi și o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuției aduse de oameni pentru a-l realiza sau împiedica.

Aceasta va arăta că omul a avut o responsabilitate și pentru desfășurarea creației de după el în timp, nu numai pentru semenii lui imediați. Pilda rea sau bună a fiecăruia a avut repercusiuni asupra lumii întregi. Dar aceasta va arăta că fiecare a trebuit să se angajeze, în măsura posibilităților lui, și direct în viața istoriei, susținând de exemplu credința mântuitoare, idelle de dreptate, de frățietate între oameni. Pe de altă parte, judecata universală va scoate nu numai toate măștile individuale de pe oameni (grandilocvente, fățarnice etc.), ci și multe măști de care a fost acoperită istoria ca întreg, sau diferite epoci și evenimente din cursul ei.

"Dacă planul divin, care e ordinea însăși, a fost acoperit de obscuritate în timp, va trebui ca Dumnezeu să aibă ora Sa pentru a-l face să strălucească... Această apariție a planului divin, ieșind în sfârșit din ascunsul în care a fost acoperit pentru a se dezvălui fiecărei priviri înțelegătoare, va fi însăși judecata... Judecata din urmă, văzută de sus și în marea lumină a rațiunii și a credinței, este chiar aceasta: e planul înțelepciunii divine revelându-se deodată înaintea adunării universale a tuturor ființelor create..., e revelația eclatantă, înfățișarea fulgurantă a întregii ordini și a tuturor armoniilor planului divin, dezvăluindu-se într-o claritate triumfătoare înaintea minților, pentru a-l privi și pentru a găsi, chiar în această privire, absolvirea sau condamnarea lor, triumful sau eșecul lor, umilirea sau slăvirea lor"²⁶⁵.

Cei păcătoși vor fi descoperiți în toată starea lor rușinoasă. Cât suntem pe pământ ne putem acoperi în măsură mai mare sau mai mică, pentru că aproapele mai are în-

265. R.P. Félix, S. I., *Le châtiment*, Paris, 1898, p. 187-188, la J. Rivière, *Jugement*, în Dict. de Théol. Cath., VIII, 2, col. 1821.

doială asupra calității noastre, sau pentru că, dacă unul ne cunoaște o faptă urâtă, ceilalți nu ne-o cunosc. Atunci toți ni le vom cunoaște.

Dar toți cei ce au făcut binele se vor bucura deplin de recunoștința cu care vor fi întâmpinați de toți cei asupra cărora s-a repercutat binele făcut de ei. Tot binele și tot răul făcute în lume nu vor apărea ca entități abstracte, ci impimate în starea oamenilor și în recunoștința sau în muștrarea cu care se vor întâmpina unii pe alții. Căci pe toți îi vom vedea și îi vom recunoaște la Judecata din urmă, cu urmele faptelor noastre în ei și cu răspunsul lor de recunoștință sau de muștrare pentru faptele noastre. Îi vom vedea și îi vom recunoaște chiar pe cei asupra cărora s-au repercutat indirect faptele noastre bune sau rele. "Să nu socotească cineva că nu va recunoaște nici unul pe nici unul la acea înfricoșată judecată și adunare. Fiecare va recunoaște pe aproapele lui, nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului"²⁶⁶. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Nu vom cunoaște numai pe cunoscuți acolo, ci vom privi și pe cei care n-au ajuns niciodată la vederea noastră"²⁶⁷. Sfântul Vasile cel Mare zice și el: "Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptățiți de tine vor striga către tine, căci oriunde ți-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâți de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat"²⁶⁸.

Din toate părțile toți îi vor scoate celui ce a făcut rele la vedere și la suprafața conștiinței toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frățești cu fapta și motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o însingurare înspăimântătoare și definitivă. Apoi va urma însăși această părăsire totală și

266. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P.G. 94, col. 276 A.

267. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 B.

268. La Sfântul Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 276 C.

definitivă de către toți; tăcerea și singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieșirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna. Nu va mai putea apela la nimeni, nu va mai avea ocazia să răspundă nimănui. Se va scufunda în întunericul cel mai dinafară. Nepuțința dialogului va face inutilă și rugăciunea pentru ei.

Cât timp s-a mișcat între oamenii care nu-l cunoșteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoștea de toți nesinceritatea învățată. Acum cade în singurătatea părăsirii și uitării de către toți, în extrema opusă sobornicității. În aceasta constă iadul. Cât sunt oamenii pe pământ, e un târg unde-și poate procura fiecare mântuirea, unul dând, altul primind, în vederea ei, rugăciuni și fapte bune, deci prin apeluri și răspunsuri, într-un vast și multiplu dialog purtat între mulți oameni și între ei și Dumnezeu, dând și primind nu numai oamenii între ei, ci și Dumnezeu, și de aceea folosindu-se însutit toți care dau și primesc. "Terminându-se târgul, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde, liturghisitorii, unde, psalmodiile? Unde, facerile de bine? Pentru că înainte de ceasul acela ne putem ajuta unul pe altul și putem oferi iubitorului-de-suflet-Dumnezeu manifestările iubirii de frați. Căci primește completările lipsurilor făcute celor ce au plecat pe neașteptate și nepregătiți și le socotește ca faptele lor"²⁶⁹.

Lumea ne e dată în faza de construcție morală și spirituală, cât suntem pe pământ, pentru ca să participăm toți la această construire. Dar când s-a sfârșit, nu mai poate participa nici unul la această construire. Căci totul e terminat. Nu mai avem inegalități de nivelat, nedreptăți de îndreptat, frățietate de realizat. Acolo ne vom bucura de fericirea perfecte comuniuni.

269. Sf. Ioan Damaschin, *ibid.*, col. 254 C.

Chiar și pentru îngeri judecata aceea va însemna o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, așteptată cu frică și cutremur²⁷⁰. Iar, întrucât această cunoaștere a tuturor de către fiecare și a fiecăruia de către toți înseamnă și o apreciere, ea implică și o participare a fiecăruia la judecata tuturor. Dar fiindcă cei dreپți vor fi absolviți în această judecată, ei nu vor fi judecați propriu-zis, adică nu vor fi osândiți, dar vor osândi împreună cu Dumnezeu pe toți cei vrednici de osândă și vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele. Așa se înțelege probabil participarea Apostolilor la judecată (Mt. 19, 28; Lc. 22, 30), care trebuie extinsă la toți dreپții (1 Cor. 6, 2)²⁷¹.

Nu putem ști dacă îngerii așteaptă cu frică acea judecată și pentru alt motiv decât acela al descoperirii planului de mântuire al lui Dumnezeu. Bulgakov afirmă că și ei vor fi judecați, după cum și-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii dați în grija lor la săvârșirea binelui și la evitarea răului; ba, întemeindu-se pe locul din 1 Cor. 6, 3, afirmă că vor fi judecați chiar și de oameni. Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbește de această frică a îngerilor, amintește numai de o judecare a oamenilor²⁷². Frica îngerilor e motivată probabil de măreția acestui act, ca și de faptul că mulți îi vor pierde acum definitiv pe oamenii afiliați care le-au fost dați în grijă. Îngerii poate cunosc și înainte de judecată mai bine decât oamenii încredințați grijii lor cele ascunse ale lor și le țin mai bine minte²⁷³. Dar nu cunosc toți gândurile și faptele tuturor oamenilor, ci nu-

270. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 27.

271. J. Rivière, *art. cit.*, în *Dict. de Théol. Cath.*, VIII, col. 1813.

272. *Ep. I către Gheorghie, prefectul Africii*, P.G. 91, col. 381; vezi și *Ep. III către Ioan Cubicularul*, P.G. 91, col. 416.

273. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. I*, P.G. 91, col. 380: "Să privim la toate acestea cu grijă, cum umblăm și ce hotărăm despre noi, știind că mulți martori nevăzuți sunt de față la cele săvârșite și gândite de noi, privind nu numai la cele arătate, ci chiar în suflețe și vădind cele ascunse ale inimii".

mai pe ale unora. De aceea așteaptă și ei cu cutremur marea revelație asupra creației și urmările ei²⁷⁴. Căci revelația aceea nu va avea numai un caracter teoretic, arătând doar cum a voit Dumnezeu să devină creația și ce au făcut oamenii din ea, ci va avea drept urmare apariția unor chipuri noi ale realității. Hristos intră prin a doua venire și prin judecata Sa într-o nouă relație cu zidirea, descoperindu-Și măreția pe care nu Și-o descoperise deplin înainte. Aceasta va fi o nouă revelație a slavei la care a ridicat omenitatea și totodată o mai deplină arătare a lui Dumnezeu prin omenitate.

Faptul că Hristos judecă lumea ca om e o nouă cinste în care se arată omul, dar și o nouă îndumnezeire a omului. În înfățișarea Lui, de supremă cinste, se va arăta ce ar fi trebuit să devină omul, iar în faptul că trebuie să-i judece pe oameni, contradicția în care s-au așezat, sau distanța la care au rămas față de ținta la care voia Dumnezeu ca ei să ajungă. În Hristos-Judecătorul oamenii vor vedea într-o nouă lumină umanitatea Lui, dar și pe Dumnezeu într-o nouă

274. Bulgakov, *Lestv. Iacovlea*, p. 94-95: "Îngerii nu sunt atoateștiutori și atotputernici. Ei n-au cunoscut taina Întrupării, pe care au cunoscut-o numai prin Biserică (Ef. 3, 10), și prin urmare n-au înțeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii și în parte al Vechiului Testament, care se înțelege numai din Întrupare. Ei se *miră*, după mărturisirea Bisericii în sfintele ei cântări, și de Intrarea Născătoarei de Dumnezeu în Biserică, și de slăvita ei Adormire, și de Înălțarea ei de pe pământ la cer. Dar pe cât de mărginită e cunoașterea, tot pe atât de mărginită e și acțiunea lor. Desigur, înțelepciunea și cunoașterea duhurilor netrupești, corespunzând naturii și sfinteniei lor, întrece nemăsurat puterile omenesti, deși nu trebuie să uităm că cunoașterea lor privitoare la lumea noastră se realizează oarecum din afară și, sub acest raport, după caracterul ei, se dovedește mărginită chiar în raport cu cea omenească. Îngerii nu au atotștiința lui Dumnezeu și înțelegerea ce o au ei despre ceea ce se desfășoară în procesul lumii rămâne creat-mărginită. Totuși, această cunoaștere e esențial altfel decât cea omenească. Ei privesc de Sus, ca dintr-o existență precosmică, curgerea vieții din lume. Dar această privire nu rămâne goală sau pasivă. Îngerii iau parte, în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu, la construirea acestei lumi în toate părțile și principiile ei".

descoperire. Iar precum Întruparea a constituit și pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu prin apropierea Lui de făpturi, prin ieșirea din transcendența Lui, inaccesibilă într-un anumit sens, așa va constitui și venirea Domnului întru slavă și arătarea Lui ca Judecător și pentru îngeri o nouă revelare a lui Dumnezeu și, totodată, o nouă reliefare a măreției omului.

E

Viața de veci

1) Însă suprema apropiere a lui Dumnezeu de oameni, deci suprema revelare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca și suprema slavă a omenității lui Iisus Hristos și a tuturor dreptilor se arată în starea la care suntem ridicați noi prin judecată. Aceasta o așteaptă și îngerii cu frică și cu cutremur.

Dar slava aceasta se va revela tot mai mult în vecii vecilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine, prin înțelepciune, pe Dumnezeu, om. Căci după ce a împlinit înfăptuirea acestei taine, primește prefacerea sa în Dumnezeu prin har, iar acest lucru nu va înceta de a se săvârși pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărnicit după flință, are nehotărnicită și puterea care lucrează aceasta, ba întrece chiar orice nehotărnicire"²⁷⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea neconținută a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multă unire, *epectază*. "Există o realitate necreată și creatoare a existențelor, care e pururea ceea ce este; aceasta fiind pururea egală cu ea însăși, este superioară oricărei augmentări și oricărei diminuări și nu poate primi nici un surplus de bine. Dar deosebit de ea există realitatea adusă la exis-

275. *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom. III, p. 73.

tență prin creație, care e pururea întoarsă spre cauza primă și e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă, care o cuprinde în așa fel, că ea se creează pururea, crescând prin augmentarea în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici limită, și o augmentare a ei în bine nu va fi circumscrisă printr-un sfârșit, ci binele actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare și desăvârșit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior și mai mare. Astfel se verifică cuvântul Apostolului că prin întinderea (ἐπέκτασις) spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârșite se uită. Dar realitatea mereu mai mare și care se arată ca un bine superior, atrage la sine afecțiunea celor ce participă și-i oprește să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare, prin gustarea bunurilor mai eminente²⁷⁶.

Bunul de care se împărtășește actual lărgeste ființa omului, făcând-o capabilă de participarea la bunuri și mai mari și trezindu-i o nouă sete. Aceasta vine pe de o parte din faptul că omul ca spirit nu poate fi nici el limitat, cum nu poate fi Dumnezeu. "Dar diferența esențială este că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire"²⁷⁷. Pe de altă parte, epectaza se explică din faptul că Dumnezeu, după ființă, este inaccesibil, rămâne mereu transcendent, stimulând mereu întinderea după El. Oricât înaintează creatura spre El, ea nu-L poate cuprinde niciodată după ființă, pentru că nu poate deveni niciodată infinită în act²⁷⁸.

Dar e o mare deosebire între elanul de aici spre plinătatea dumnezeiască și elanul din viața viitoare. Aici elanul e împiedicat, e strâmtorat de necesitățile trupești, de neputința minții de a cunoaște direct realitățile cerești. "Ziua a

276. La J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 317. Comentariu la Cântarea Cântărilor, P. G. 44, col. 885 D-888 A.

277. *Ibidem*.

278. *Ibidem*, p. 319.

opta" va reda toată libertatea acestui elan, și chiar această libertate deplină va fi o experiență descoperită a lui Dumnezeu cel atotliber și izvor al libertății. "Ea va abolii toate determinările și limitările temporare și va împiedica energia vitală să se disperseze și să se cheltuiască în naștere și moarte, pentru că e viață eternă, etern prezentă, luminată de viața eternă"²⁷⁹. Noi suntem încă robi, pentru că mai păcătuiam, sau pentru că nu ne-am eliberat încă de urmările păcatului. Noi trebuie să suportăm cele ale primului Adam, înainte de a ajunge să primim deplin libertatea Celui de al doilea, care, "ca Cel fără de păcat, e liber" și de aceea nu a fost supus nici morții, ci a primit-o pentru noi de bunăvoie, deschizând și pentru noi calea spre libertate și spre deplina împreună-împărtășire de El²⁸⁰. Libertatea deplină la care vom ajunge va fi deschiderea nestrămtorată a subiectului nostru spre infinit. Și în această deschidere nestrămtorată spre infinit, care se opune experienței răului, se revelează însăși natura libertății.

Libertatea după sfârșitul timpului este revenirea la libertatea chipului dumnezeiesc în om, care, neîngustat de urmările păcatului, se va realiza definitiv atunci. "Ea se caracterizează prin absența sexualității, prin imortalitate, prin incoruptibilitate, prin libertate spirituală, prin libertatea cugetului, în sfârșit prin libertatea înțelegerii"²⁸¹. Urmările păcatului "au creat diviziunea și antagonismul între suflet și corp, între trecut și viitor, între simțuri și minte"²⁸². Elanul libertății, elanul spiritului spre creșterea fără sfârșit, care e una cu erosul divin neînfrânt de păcat, își regăsește forța în viața viitoare prin contactul cu infinitul.

279. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 198.

280. Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus*, P.G. 95, col. 186.

281. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 197.

282. *Ibidem*, p. 198.

Eliberarea aceasta are, după Sfântul Grigorie de Nyssa, trei aspecte:

a) Primul aspect al eliberării e înlăturarea divizării între trup și suflet. Sufletul purificat străbate un trup devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorința, tensiunea și energia. Prin nepătimirea desăvârșită, omul devine egal cu îngerii. "Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon și Plotin, dintr-o renunțare la corp, ci într-o sublimare a pasiunilor unui corp care-și găsește semnificația sa originară de instrument și transparent al spiritului"²⁸³. "Cuvântul nu poate să vrea ca viața dreptilor să fie sfâșiata de un dualism. Ci, când zidul răului va fi doborât, sufletul și trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeu este simplă, fără compoziție și formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu și curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul ascuns devine același cu exteriorul văzut, și exteriorul văzut, cu interiorul ascuns"²⁸⁴. Transparența aceasta fizică va coincide însă cu o puritate morală și cu sinceritatea deplină față de semenii. În această transparență se va cunoaște omul pe sine așa cum este și se va arăta altora așa cum este. Iluzionarea și ipocrizia vor dispărea.

b) "Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului și viitorului, adică a amintirii și speranței. Conștiința temporală era mereu sfâșiata prin dorință, pe de o parte, și prin regret, remușcări, pe de altă parte"²⁸⁵. Acolo, conștiința eliberată de această continuă nesatisfacere "lasă în urmă dorința... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obținut, ea exclude amin-

283. *Ibidem*.

284. Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. 44, col. 128 AB -129 A.

285. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199.

tirea din mintea ei"²⁸⁶. "Datorită purității dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuință de mișcarea dorinței... Cel ce locuiește în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinței"²⁸⁷. "Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaște dorința pentru că nici un bine nu-l lipsește, sufletul... părăsește mișcarea și chiar dorința, care n-are loc decât când lucrul dorit nu e prezent"²⁸⁸. Această dorință pământească se transformă "în mișcarea și lucrarea iubirii (ἀγαπητικὴ κίνησις), conformându-se obiectului etern prins și găsit"²⁸⁹. "Această unificare a dinamismului eu-lui într-un etern prezent, în care fuzionează și se identifică trecutul și prezentul, amintirea și speranța, este eternă prezență în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voințește și voințește ceea ce posedă"²⁹⁰.

c) Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simțurilor și a înțelegerii. Cunoștința și iubirea devin una. A-L simți și a-L cunoaște pe Dumnezeu vor fi unul și același lucru.

Unificarea întregului dinamism uman în iubirea neconținut sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăși neconținut finitudinea sa. Libertatea este urcușul continuu spre Dumnezeu, originea infinită și necondiționată a spiritului uman. Libertatea este, pe de o parte, modul de realizare al naturii

286. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 93 A.

287. *Ibidem*, col. 89 BC.

288. *Ibidem*, col. 96 A.

289. *Ibidem*, col. 93 C.

290. *Ibidem*, col. 93 B. Toate citatele de la notele 286-290 sunt formulate de J. Gaïth, *op. cit.*, p. 199, pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa, de la locurile indicate sub aceste numere.

noastre, pe de alta, este în esența ei experiență a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemișcată în sine, și este infinită în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. "Natura îngerilor și a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit"²⁹¹. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârșită. "Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creșterii ei perpetue"²⁹². Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. Prin elanul sădit în ea, natura umană e făcută pentru infinit. "Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?"²⁹³.

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creșterea ei, nu are un sfârșit. "De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit"²⁹⁴. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. "A voi să tindă mereu spre o desăvârșire mai mare, e desăvârșirea însăși a firii umane"²⁹⁵. Ea are în același timp experiența infinitului și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă

291. Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, P.G. 45, col. 929.

292. Idem, *In laudem fratris Basilii*, P.G. 46, col. 797.

293. Idem, *De vita Moysis*, P.G. 44, col. 301 C.

294. Idem, *De virginitate*, P.G. 46, col. 340 D.

295. *Ibidem*.

în raport cu infinitul. Natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar e lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, "mereu începutul infinitului"²⁹⁶.

"Condiția acestor experiențe ale infinitului e recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită în act, și natura umană, infinită în potență"²⁹⁷, dar în același timp trăirea unei neseparări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esență, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea.

În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar și unit cu El, întrucât e chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu e neschimbabil²⁹⁸.

Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcarea sa liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă.

Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu neputință fericirea? Dacă eu-l nu parvine niciodată să se ex-

296. Idem, *Coment. la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col. 941 C.

297. J. Gaïth, *op. cit.*, p. 201. Ideile de la notele 291-295 sunt formulările lui Gaïth în această pagină pe baza textelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

298. Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P.G. 44, col. 84 D.

perieze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare?

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuș neîncetat, care e o creație continuă, alungă monotonia și disperarea. Acest urcuș neîncetat întreține o fericire continuă, care se opune "săturării" origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început și care ar putea să le facă să repete mereu această ieșire după ce au ajuns din nou în ea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce precizări noi în înțelegerea faptului că mișcarea în viața viitoare nu va implica nici o plictiseală. El spune că în acea viață nu va mai fi nici un "interval" (diastază) între făptură și Creator²⁹⁹. Dacă ea se mișcă totuși la nesfârșit în Dumnezeu, această mișcare e o "mișcare stabilă"³⁰⁰. Ea e în același timp o gustare a plenitudinii dumnezeiești, dar experiența acestei plenitudini, fiind o experiență a infinității, întreține mereu o voință de și mai deplină cuprindere a lui Dumnezeu. "Eternitatea, departe de a fi uniformitate statică, este în chip minunat mereu reînnoită în experiența spiritului, un început absolut"³⁰¹. "Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi, prin începuturi care nu au sfârșit"³⁰². Dar fiecare început are, dintr-un anumit punct de vedere, în sine totul.

Viața viitoare va fi o duminică fără sfârșit, sau paradisul regăsit și eshatologia inaugurată, clipa aurorii cu al ei mi-

299. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, Filoc. rom. III, p. 320: "De când omul a aruncat, prin neascultare, de îndată ce a început să existe, înapoia sa originea proprie..., căutându-și cu stăruință ținta sa finală, dă de originea sa".

300. *Ibidem*, 65, p. 437.

301. Olivier Clément, "Notes sur le temps" (II), în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, nr. 27, 1957, p. 140.

302. Sf. Grigorie de Nyssa, în *Cântarea Cântărilor*, Hom. VIII, P.G. 44, col. 941 BC.

unat "deodată" și lumina fără asfințit a zilei a opta în care Dumnezeu va fi totul în toate.

Aceasta arată că sfârșitul sau viața de veci nu este o simplă revenire la început, o revenire la un punct de unde poate reîncepe ciclul temporal, ci o înaintare în același infinit. El nu înseamnă o înaintare într-un timp linear nesfârșit, căci stă la sfârșitul timpului, ci într-o infinitate gustată mereu, dar care nu satură niciodată. Dacă viața viitoare e mișcare, ea nu e o "mișcare transformatoare" a ființelor, ce Sfântul Maxim Mărturisitorul, ci o mișcare stabilă sau stabilitate mobilă, o mișcare care le menține veșnic în ceea ce sunt și în Cel ce este, întărindu-le și crescându-le totodată. Căci e o mișcare nemijlocită în jurul primei lor cauze nemișcate, de care împărțându-se tot mai mult nu se pot corupe. "Deci până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare, din pricina instabilității mărginite a lumii și a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pură în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită etern în jurul aceluiasi Unu și Singurul. E ceea ce numește scriptura sălășluirea statornică și nemijlocită a celor create, în jurul primei lor cauze"³⁰³. Ea se mișcă veșnic fără alterare, se mișcă stabil în jurul lui Dumnezeu, netrecând de El la altceva, pentru că El nu are un hotar. Nemărginirea dumnezeirii, sau a vieții ei, care se face viață a celui ajuns în Dumnezeu, asigură stabilitatea eternă a aceluia, tocmai întrucât se poate mișca și se mișcă etern în jurul Lui, sau El, bucurându-se fără saturare de iubirea Lui nemărginită. Identitatea infinită a lui Dumnezeu, în jurul Căruia se mișcă și de Care se împărțasește nemijlocit făptura, înlătură timpul. Căci "timpul e o mișcare circumscrisă" de o gra-

303. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 65, Filoc. rom. III, p. 439.

niță, la care făptura își află sfârșitul, într-o lume care e și ea un spațiu, sau un conținut mărginit³⁰⁴.

Dar existența mai presus de timp a făpturii nu e ca veșnicia Celui ce e mereu același. Ea e mișcare în jurul Celui veșnic și nu e nemișcată ca Acela; "stabilitatea" ei se datorește "mișcării" în jurul Lui. Făptura nu are prin sine veșnicia, ci numai ca o participare la Cel veșnic. De aceea, veșnicia pătrunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mișcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplina existență mai presus de timp a ei vine la sfârșitul existenței ei în timp și niciodată nu ajunge la fel cu existența infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. În veșnicia ei (αἰώνιότης) se păstrează rezultatul timpului și ea se mișcă mai departe spre veșnicia (ἄιδιότης) lui Dumnezeu, care nu vine din timp și nu se mișcă spre altceva.

Aceasta se vede nu numai în simbolizarea acelei existențe prin Duminica ce stă la sfârșitul ciclului temporal al săptămânii, sau al timpului, dar și la începutul lui, ci și în simbolizarea ei prin Cincizecime, ca început al vieții veșnice în Duhul Sfânt, redat deplin făpturii și ca sfârșitul deplin al timpului sau al săptămânii de săptămâni, de când a început viața cea nouă a creaturii prin Învierea Domnului; sau, ca sfârșitul lui cinci înzecit sau al întregii vieți orientate prin cele cinci simțuri spre lumea văzută. "Căci El este și Cincizecimea, ca început și sfârșit al lucrurilor și ca Rațiune, în care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după rațiunea sa e încincită din pricina simțurilor, după străbaterea naturală a timpului și a veacurilor se va sălășlui în Dumnezeu, Cel unul după fire, nemai-având nici o margine, căci în Dumnezeu nu este nici un interval"³⁰⁵. "Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită

304. *Ibidem*, p. 438.

305. *Ibidem*, p. 437.

a celor providențiați cu Providența, adică unirea cu Cuvântul prin lucrarea Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire"³⁰⁶.

Dar, ajunsă din mișcarea temporală în veșnicia unirii cu Dumnezeu cel fără hotar, făptura va continua totuși să se miște în El, dar într-o mișcare stabilă, care nu o transformă, ci o îndumnezeiește la nesfârșit.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărut în chip magistral, în opera sa *Ambigua*, valoarea mișcării temporale a creației spre Dumnezeu în timp, împotriva lui Origen, care socotea mișcarea ca o cădere a sufletelor din "pliroma" inițială, în timp ce Sfântul Maxim o socotea sădită de Dumnezeu în creatură și ca manifestare a dorului acesteia spre El și a atracției exercitate de El asupra ei.

Dar tot Sfântul Maxim a afirmat în aceeași scriere că mișcarea stabilă a creaturii în Dumnezeu în viața viitoare, nu e un efort al ei, ci un dar inepuizabil al lui Dumnezeu, ca îndumnezeire fără sfârșit a ei din partea lui Dumnezeu. Dar amândouă aceste mișcări Sfântul Maxim le-a înțeles ca o creștere a iubirii între Dumnezeu și om, ca și între oameni înșiși în Dumnezeu. În viața pământească iubirea este o expresie a unui efort al omului care dezvoltă o potență sădită de Dumnezeu în el, în viața viitoare ea este experiența unui har al lui Dumnezeu mai presus de puterile omului. E odihna omului în bucuria iubirii nemărginite a lui Dumnezeu față de el. Iubirea trebuie să ajungă odată la o stare în care sufletul se odihnește în ea; dar odihna aceeași nu e monotună, ci mereu nouă, mereu surprinzătoare, deși mereu aceeași. Pentru că Cel iubitor e nesfârșit în darurile Sale. Și omul e ajutat să crească în bucuria de aceste daruri mereu noi, mereu sporite, dar ale aceleiași iubiri, ale Aceluiași Iubitor. Numai o persoană supremă poate da această bucurie mereu nouă și care e totodată odihnă și

306. *Ibidem*, p. 439.

aceeași odihnă. Natura, sau te plictisește prin monotonia ei, sau îți cere un continuu efort de a o organiza. Îți cere un efort care de la o vreme te obosește. Și ea nu dăruiește de la sine, ci trebuie mereu cucerită. Dacă n-ar veni odihna de la persoană și în ultimă analiză de la Persoana supremă, omul ar rămâne mereu neîmplinit în setea lui de iubire, manifestată în dăruirea benevolă a Aceluia. Dacă iubirea aceasta ar fi finită, omul nici nu s-ar odihni statornic, nici nu s-ar mișca statornic în ea, ci sau ar coborî din ea plictisit, sau ar trece mai departe, sau ar amorti în descurajarea imposibilității de a găsi undeva iubirea deplină. Iubirea care odihnește veșnic trebuie să fie infinită, apofatică, ca să ne putem mișca și odihni veșnic în ea³⁰⁷.

Ziua a opta nesfârșită, zi a luminii neapuse, simbolizată prin duminică, semnifică tocmai această stabilitate sau odihnă veșnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu. "Ziua a opta și prima este prezența (*parousia*) atotluminosă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mișcă; a lui Dumnezeu, Care Se sălășluiește, după dreptate, întreg în ființa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voință de rațiunea existenței, și Care singur le dăruiește veșnica existență bună prin participarea la Sine, întrucât El singur este în mod propriu și există pururea și e bun"³⁰⁸.

2) Dar mișcarea se va putea opri nu numai în veșnica odihnă fericită în iubirea infinită a lui Dumnezeu, ci și într-o stare contrară ce nu va putea fi nici ea depășită. Pe cei răi mișcarea îi va face să se oprească într-o "veșnică existență nefericită"³⁰⁹, care va fi pecetluită prin Judecata din urmă.

307. *Ibidem*, Sfântul Simeon Noul Teolog spune că sfârșitul mișcării în Dumnezeu e fără sfârșit, sau desăvârșirea ei e mereu în mișcare de desăvârșire. Căci sfârșitul mișcării la marginea lumii coincide cu începutul desăvârșirii fără sfârșit. (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. II, p. 380, ed. cit., în *Sources Chrétiennes*, nr. 104).

308. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1392 D.

309. *Ibidem*, col. 1302.

Dacă "veșnica existență fericită" vine din prezența lui Dumnezeu Cel ce este cu adevărat, "veșnica existență nefericită" vine din absența Celui ce este, deci înseamnă o înspăimântătoare împuținare de existență. La Judecata din urmă se va arăta că e posibilă și o astfel de existență. Acest minus suprem va fi demascat ca răul extrem în toată goliciunea lui, negându-i-se la Judecată orice aparență de bine, orice iluzie de consistență, înlăturându-se orice echivoc obiectiv și subiectiv despre o existență satisfăcătoare a lui. Răul va apărea atunci ca totală desfigurare a existenței în cei stăpâniți de el, în totala lui lipsă de lumină și în tot vidul lui de conținut. Dar aceasta va constitui pentru subiectele extreme ale răului suprema suferință, desigur o suferință care constituie în același timp elementul lor, nefiind capabile de o altă stare. Va fi și aceasta o revelație culminantă³¹⁰. Golul răului se va arăta în deplinătatea lui. Dar aceasta va însemna o definitivă înfrângere a lui, după ce a fost lăsat să epuizeze toate măștile binelui pentru eventuala lui biruință. Răul se demască atunci când a ajuns la disperare, când vede că nu mai are nici un rost să se disimuleze, știind că nu mai are pe cine să câștige prin înșelăciune. Starea lui demascată e în același timp una de cumplită răutate și de totală nenorocire provocată de o întoarcere a întregii zidiri de la cei dominați de el, cauzată de refuzul total al lor de a mai avea vreo legătură cu ceea ce există consistent. Căci zidirea însăși e refuzată de această supremă răutate, ca și Dumnezeu³¹¹. Viața celor din iad nu va fi luminată de zâm-

310. Idem, *Ep. I*, P.G. 91, col. 381: "Cine va surpa tartarul care mugește și abisul din sânul lui care fierbe împreună cu el?".

311. *Ibidem*: "Cine nu se va teme de răul mai grozav decât toate: de întoarcerea feței lui Dumnezeu, Cel prin fire blând și de-oameni-iubitor și milostiv, de la cei ce pentru răutatea vinei lor s-au infundat în atâtea rele, întorcându-se și scârbindu-se împreună cu El toată zidirea, indignată cu dreptate împotriva lor, că L-au silit pe Dumnezeu Cel prin fire bun și singur iubitor de oameni să li Se arate astfel?".

betul feței lui Dumnezeu, căci ei sunt incapabili să privească la ea. Un întineric deplin al singurătății și al necunoașterii și nerecunoașterii aspectului spiritual și fundamental al celor ce există se va așterne peste ei și o totală lipsă de încredere în bine și de nădejde de a li se mai schimba soarta, prin sensibilitatea față de bine, va domni peste ei. Au intrat și ei într-o neputință de a se mai schimba.

Taina chinurilor veșnice echivalează cu taina îmbolnăvirii iremediabile, mai bine zis a morții veșnice a celor ce ajung în ele³¹². E taina învățării extreme a fapturii în trăsăturile răului, în urma practicării lui.

Dumnezeu și semenii nu mai sunt trăiți ca uitându-se la ei și vorbind cu ei, pentru că ei nu mai pot să se uite la aceia și în aceia, și nu se mai pot afla în dialog cu aceia. Non-voința continuă de comunicare a devenit neputința totală și definitivă de comunicare, rămânând în același timp non-voință. Starea aceasta e în același timp o pedeapsă și o stare voită.

Chiar dacă află "în timp" vreo anumită satisfacție în această închidere, în secret, eu-l suferă în această exclusivă autoafirmare. Ea devine chinuitoare la maximum când se prelungește la nesfârșit. Chiar în timp, dacă ar fi totală și s-ar prelungi prea mult, ea ar echivala cu moartea. În ea omul ar pierde graiul; el nu s-ar mai putea exprima pe sine, n-ar mai afla în această situație de închidere totală în sine cuvântul care să-l mântuiască. "Aici se arată sensul mai adânc al afirmației că eu-l există obiectiv numai în Cuvânt"³¹³. "Rațiunea este, ca organ al primirii cuvântului, ochiul spiritual al omului... și precum surzenia urechii este semnul închiderii fiziologice, așa "iraționalitatea" nebuniei

312. Sunt sugestive considerațiile lui Sartre despre neantul care se instalează în ființă ca într-o coajă.

313. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Pustet, 1921, p. 103 ș.u.

este expresia închiderii spirituale. Dar aceasta este închiderea eu-lui în fața lui *tu*..."³¹⁴.

Legătura între rațiune și cuvânt o cunoaștem de mult de la filozofii greci și de la Părinții răsăriteni, la care logos înseamnă deodată și rațiune și cuvânt. Ca și la Sfinții Părinți, la Ebner, legătura între rațiune și cuvânt este atotcuprinzătoare: cuvântul este expresia rațiunii și prin rostul lui de întreținere a comuniunii este expresia relației eu-lui cu tu. Dar prin aceasta s-a pus în relief un nou înțeles al rațiunii, corespunzător acestui aspect al cuvântului: rațiunea e nu numai organul căutător de sensuri, ci și căutător de comuniune, care, de altfel, cuprinde în el însuși sensul adevărat al existenței. Rațiunea corespunde, în amândouă sensurile, cuvântului; ea e cuvântul întreg. Și desigur că între aceste două sensuri e o strânsă legătură. Creatura rațională caută înțelesuri pentru a le comunica; în comunicare își află existența ei supremul înțeles. Înțelesurile tălmăcesc comuniunea și comuniunea se face în ambianța înțelesurilor. Ziua a opta va fi ziua luminii neînserate, pentru că va fi ziua luminii înțelesurilor nesfârșite întreținute de comuniunea nesfârșită; iadul, dimpotrivă, va fi locul întunericului veșnic al lipsei de orice înțeles, pentru că e al lipsei de orice comuniune.

Omul este făcut după chipul Cuvântului dumnezeiesc, al Rațiunii divine, atât în înțelesul de ființă rațională, cât și în înțelesul de ființă cuvântătoare. Căci acestea nu există una fără alta. Omul vorbește totdeauna răspunzând; el vorbește pentru că trebuie să răspundă altuia, pentru că înțelege ce-i spune altul și pentru că poate să-i dea un răspuns înțeles aceluia. Și el făptuiește, adevărind cuvintele sale de răspuns. Prin aceasta devine om și el și îi ajută și pe ceilalți să se desăvârșească în această calitate, sensibilizându-se pe sine și sensibilizând pe ceilalți. El vorbește și făptuiește,

314. *Ibidem*, p. 81.

pentru că trebuie să dea corp trebuinței de a răspunde. Oamenii se află prin ființa lor puși în necesitatea de a răspunde pentru a se actualiza ca oameni și a face și pe ceilalți să se actualizeze ca oameni. Copilul învață să vorbească și să săvârșească faptele așteptate, pentru că trebuie să răspundă mamei. Dar și ea îl învață să vorbească și să săvârșească faptele cuvenite dintr-o răspundere față de forul suprem care-i vorbește, Dumnezeu. Oamenii au fost creați cu necesitatea de a răspunde și prin aceasta răspund Cuvântului dumnezeiesc. Ei raționează pentru că trebuie să actualizeze umanitatea lor în cuvinte și în fapte, răspunzând cu un sens, răspunzând drept; pentru că Rațiunea dumnezeiască și Cuvântul dumnezeiesc i-a făcut raționali și cuvântători, i-a pus în legătura indisolubilă a vorbirii și a făptuirii raționale în comuniune.

Prin păcat omul a căzut deodată din raționalitatea adevărată și din exercițiul cuvântării iubitoare a comunității depline cu semenul său, pentru că s-a slăbit în el legătura cu Rațiunea, cu Cuvântul dumnezeiesc, răspunderea ascuțită față de Acela. Cine nu mai trăiește deplin responsabilitatea față de Dumnezeu, nu o mai trăiește nici față de semenul său; și invers. În rațiunea lui au intrat trăsături de perversitate, cuvântul a devenit adeseori mincinos, mijloc de aparentă comuniune, nu de comuniune adevărată. Rațiunea a căutat sensuri în plăceri egoiste, nu în comuniune: a devenit egoistă, exprimându-se în cuvinte nesincere, în fapte contrare altora, care nu mai căutau și nu mai realizau comuniunea reală, pentru că omul își ascundea prin ele planurile egoiste ce nu mai puteau fi de folos altora, ci urmăreau răul lor.

Cuvântul dumnezeiesc care sădește în noi trebuința cuvântului ca răspuns la apelul Lui, Rațiunea supremă care ne-a înzestrat cu rațiune pentru a putea vorbi cu înțeles, pentru a restabili în om cuvântul și rațiunea, S-a făcut El însuși om care răspunde lui Dumnezeu și oamenilor cu

înțeles la toate apelurile lor, spre a fi de model fraților Săi întru umanitate, ca să se ajute și ei unii pe alții prin cuvintele și faptele lor cu înțeles și să se dezvolte ca oameni deplinși și adevărați. Dar Cuvântul și Rațiunea fiind Persoană e și izvorător de fapte, deci face pe om izvor de fapte drepte, prin care se dezvoltă pe sine cum se cuvine și sensibilizează umanitatea din alții, prin iubirea ce le-o arată. Căci aceasta e persoana: izvor de fapte și de cuvinte iubitoare pentru alții. Numai așa devine om adevărat subiectul lor cât și cel căroră li se adresează. Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut și izvor direct de fapte iubitoare și de cuvinte transmutatoare de cunoștință la nivelul nostru, dovedindu-Se El însuși omul adevărat și sensibilizând în veci umanitatea celorlalți.

Căderea din cuvântul drept, revelator al unei realități adevărate, și din fapta iubitoare și, cu aceasta, din legătura cu Hristos – Cuvântul dumnezeiesc și omenesc iubitor și Subiectul faptei desăvârșitoare de om – este în iad totală. Iar aceasta înseamnă că în iad e totală căderea din lumina sensurilor și a comuniunii, ca și din chipul omului autentic, cel după modelul lui Dumnezeu. E o cădere din legătura cu Cuvântul care-l obligă la răspunsuri cu cuvântul și cu fapta. Și din Rațiunea care-i ține în fața rațiunii sensurile realității adevărate. E o depărtare totală de la fața Cuvântului și a Rațiunii. Iar această totală cădere din sensuri și din comuniune echivalează cu nebunia, cu refuzul realității, pe care o înlocuiește sau o strâmbă cu produsele halucinației sale, iar aceasta e un izvor de chin nemărginit. Pentru că, simultan, cei ce pătesc aceasta sunt într-o temere continuă de o realitate strâmbată halucinant. De câte ori nu vedem pe unii, pe care o susceptibilitate bolnăvicioasă, întreținută de un orgoliu nemăsurat, îi face să se chinuiască în fața noastră de temeri și de bănuiele imaginate, neacceptându-ne în nici o atitudine față de ei, nici de îngăduință, nici de înțelegere, nici de indiferență, nici de atenție, nici de vorbire,

nici de tăcere, reduși la o neputință chinuitoare și reducându-ne și pe noi la neputința de a-i ajuta, în această neconținută roadere a lor de către ei înșiși. Non-comuniunea și non-raționalitatea lor nu-i o desființare a comuniunii și a rațiunii prin muțenie și întuneric, ci o pervertire a lor: rațiunea le servește de chin, nonsensul vieții lor stă în dezorganizarea haotică a sensurilor, auzirea cuvintelor altora e un motiv de tot felul de bănuieli, non-comuniunea stă în comunicarea fără efect a acestei nevindecabile lipse de sens și în agățarea de cuvintele altora și de existența lor pentru a se chinui și mai mult, strâmbând tot ce li se comunică, reducând la efecte rele toate legăturile lor cu ceilalți.

Dar cazurile și situațiile acestea cunoscute pe pământ sunt numai o parte din non-comuniunea și non-raționalitatea iadului. În aceste cazuri numai unul e nebun și poate nu cu totul. Ceilalți sunt sănătoși, dar neputincioși de a-l ajuta, miloși și dornici măcar în parte de a-i comunica o putere. În iad însă toți sunt într-o nebunie lucidă totală, adică deplin orbi și surzi față de ceilalți, sau cu o privire și cu o auzire perversă, comunicându-și neputința de comunicare, strâmbând orice comunicare într-o comunicare lipsită de putința reală a comunicării, plângând și scrâșnind din dinți cu disperare, fiecare lângă zidurile surde, plângătoare și scrâșnind din dinți și ele, pe care le constituie fapăturile celorlalți; plângând și scrâșnind din dinți pentru neputința comunicării și pentru răutatea ce și-o comunică totuși prin aceasta, răutate pe care fiecare o simte în ceilalți față de el, mărită halucinant. Căci văd în toți fața satanei. Chinul în care se află este din această cauză un "vierme neadormit".

Dimpotrivă, cei din rai sunt readunați în Cuvântul, prin Care și după chipul Căruia au fost făcuți, devenind la maximum asemenea Lui (Ef.1, 10). Precum Acela e Rațiunea tuturor rațiunilor, sau Sensul în care se văd luminate sensurile tuturor, dar în același timp Unul, din unitatea

Treimii ca Dumnezeire a cărei viață e iubirea fără sfârșit, așa cei ridicați în El poartă în forma cea mai luminoasă pecetea Lui, nesăturându-se de contemplarea sensurilor fără sfârșit în El și de comuniunea iubitoare, căci participă prin El la iubirea Sfintei Treimi.

Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu e dialog și nu mai e speranță, nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfârșit, e eternitatea tragicului fără ieșire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericii, a haosului de nesfârșite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii și înlănțuirii în această stare disperată a unui labirint fără ieșire și fără noutate. Cu o plasticitate de mare conținut spiritual a descris cele două stări ale veșniciei Sfântul Chiril al Alexandriei:

"Drepții dănțuiesc, păcătoșii sunt legați. Drepții cântă, păcătoșii se tânguiesc... Drepții au cântarea, păcătoșii, prăpastia. Drepții în sânurile lui Avraam, păcătoșii în torentele de foc ale lui Veliar. Drepții în odihnă, păcătoșii în osândă. Drepții se răcoresc, păcătoșii ard. Drepții se veselesc, păcătoșii se usucă de întristare... Pe drepți îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoși îi va întrista vederea focului. Drepții în cămara de nuntă, păcătoșii în haosul infinit. Drepții în lumini, păcătoșii în întunecimea furtunii. Drepții cu îngerii, păcătoșii cu demonii... Drepții în mijlocul luminii, păcătoșii în mijlocul întunericii. Drepții – mângâiați de Mângâietorul, păcătoșii – chinuți de demoni. Drepții, în fața tronului Stăpânului, păcătoșii, în fața întunericii chinuitor. Drepții văd pururea fața lui Hristos, păcătoșii stau pururea în fața diavolului... Drepții sunt inițiați de îngeri, păcătoșii, de demoni... Drepții, în cer, păcătoșii, în abis"³¹⁵.

315. Omilia 14. Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului, P.G. 77, col. 1680-1681.

CUPRINS

PARTEA A CINCEA DESPRE SFINTELE TAINÉ

<i>I. Sfintele Taine în general</i>	7
Noţiunea Sfinţelor Taine	7
1. Componenta creaţională a Tainelor	7
2. Baza hristologică şi ecleziologică a Tainelor	11
a. Lucrări văzute şi lucrări nevăzute, sau trupul, sufletul şi harul lui Hristos. b. Hristos, săvârşitorul nevăzut al Tainelor. c. Caracterul hristologic şi bisericesc al Tainelor. d. Preotul, săvârşitorul văzut al Tainelor.	
<i>II. Sfintele Taine în special</i>	35
A. Taina Sfântului Botez	35
1. Unirea între apă şi Duhul Sfânt ca sân al omului nou	35
2. Eficienţa multiplă a actului Botezului şi a declaraţiei rostite de preot	40
a. Botezul ca moarte a omului vechi şi ca renaştere. b. Botezul ca putere de creştere spirituală continuă. Nerepetarea Botezului. c. Botezul ca refacere a chipului lui Hristos în om. d. Botezul, uşă de intrare în Biserică.	
3. Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire şi Botezul copiilor	62
B. Taina Mirungerii	66
1. Legătura între Taina Botezului şi cea a Mirungerii	66
2. Lucrarea specială a Sfântului Duh în Taina Mirungerii	70
3. Semnificaţia actului văzut al Mirungerii	76
C. Dumnezeiasca Euharistie	83
1. Legătura între cele trei Taine ale iniţierii (introducerii în Biserică)	83

2. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului	96
a. Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie. b. Prezența trupului și sângelui Domnului în Euharistie și prefacerea pâinii și vinului.	
3. Euharistia ca Jertfă și ca Taină	108
4. Preotul ca săvârșitor al Euharistiei	120
D. Taina Mărturisirii	126
1. Instituirea Tainei și practicarea ei de la începutul Bisericii	127
2. Elementele constitutive sau fazele Tainei	133
a. Mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală. b. Epiti-miile recomandate de preot. c. Dezlegarea dată prin preot penitentului.	
E. Taina Hirotoniei	149
1. Deosebirea Hirotoniei de celelalte Taine	149
2. Preoția nevăzută a lui Hristos, izvorul preoției văzute din Biserică	151
3. Preoția și unitatea Bisericii	154
4. Instituirea preoției și existența celor trei trepte ale ei, de la începutul Bisericii	159
5. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală	163
6. Succesiunea apostolică	169
7. Aspectele văzute ale Hirotoniei și puterea nevăzută acordată prin ea	175
a. Săvârșitorul și primitorul Tainei. b. Rânduiala hirotoniei în cele trei trepte și săvârșitorul ei nevăzut.	
F. Taina Nunții	183
1. Locul Nunții între celelalte Taine	183
2. Căsătoria ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie	186
3. Întărirea și înălțarea căsătoriei de către Hristos	191
4. Aspectele constitutive ale Tainei și semnificația lor pentru puterea spirituală acordată prin ea	203
G. Taina Maslului	211

1. Definiția și scopul principal al Tainei	211
2. Scopurile secundare ale Tainei	213

PARTEA A ȘASEA

ESHATOLOGIA SAU VIAȚA VIITOARE

SFÂRȘITUL VIEȚII PĂMÂNTEȘTI ȘI VIAȚA VEȘNICĂ

<i>I. Eshatologia particulară</i>	223
A. Moartea ca trecere de la viața temporală la viața eternă	223
B. Nemurirea sufletului	244
C. Judecata particulară și consecințele ei pentru starea sufletelor	255
1. Necesitatea judecății particulare	255
2. Esența iadului și posibilitatea unui iad etern	272
3. Autorul și criteriul judecății particulare	286
4. Martorii, acuzatorii și apărătorii de la judecata particulară	301
5. Starea sufletelor între judecata particulară și cea universală	315
<i>a. Sporirea în comuniunea cu Dumnezeu a sufletelor celor decedați în credință. b. Comuniunea dreptilor întreolaltă și a Bisericii de pe pământ cu ei. c. Rugăciunile Bisericii pentru cei răposați și starea sufletelor din iad. d. Cinstirea sfințelor icoane. e. Moaștele sfinților, anticipare a incoruptibilității trupurilor înviațe și îndumnezeite din veacul viitor.</i>	
<i>II. Eshatologia universală</i>	368
A. Sfârșitul chipului actual al lumii și desăvârșirea ei	370
1. Înaintarea creației spre sfârșit	370
2. Interpretări ale sfârșitului lumii ca încheiere a istoriei în întregul ei	380
3. Teoria eshatologicului în cadrul istoriei	388
4. Conjecturi despre condiția lumii în momentul sfârșitului	395
5. Semnele sfârșitului și motivul nevăzut al sfârșitului lumii	398
B. Chipul înnoit al lumii și modul trecerii chipului ei actual în cel înnoit	404

1. Venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților	404
2. Caracterul pnevmatizat al lumii înnoite și trans- parența lui Hristos prin toate	409
3. Frumusețea și incoruptibilitatea lumii înnoite . . .	414
C. Natura trupurilor înviate	421
1. Diferite teorii insuficiente despre trupurile înviate	422
2. Întregimea personală a trupurilor înviate și unirea între ele	429
3. Misterul materiei înduhovnicite	434
4. Bogăția de viață și sfințenia ei, de caracter diferențiat personal în trupul înviat	437
5. Trupurile înviate ale păcătoșilor	444
D. Judecata universală	449
E. Viața de veci	463